RENOVACIÓN

Nº 73

REVISTA MENSUAL TEOLÓGICA Y DE OPINIÓN



EDITORIAL: El fundamentalismo fraudulento / OPINIÓN: Emancipación espiritual / POST 5º CENTENARIO: La pregunta humana por Dios / TEOLOGÍA, CIENCIA Y FILOSOFÍA: Pascua cósmica. Celebración del nuevo Universo · El problema de la antropodicea / SOCIOLOGÍA Y CRISTIANISMO: El sentido de la vida #11 · ¿Quiénes son los neopentecostales? / HISTORIA Y LITERATURA: Karl Jaspers: edificar un mundo compartido · El sueño de la razón #14 · Hugonotes #23 / CIENCIAS BÍBLICAS Y APOLOGÍA: María, #3 · ¿Seguro que Einstein está de su lado? · El cristianismo inventó la sodomía #1 · Explicación del nombre "eucaristía" con base en la tradición bíblica · ¿Qué significa "salvación cristiana" #1 / ESPIRITUALIDAD: Poesía: Calma · Miguel Servet, verdad y conciencia · Salvar el día · Jesucristo según… · Jesús y el Espíritu / MISCELANEA: Mujeres filósofas #16 · Madre Kali #18 · Crías de dragón verde nacen de una madre virgen · Humor · La Astronomía en el siglo XVIII · Programa Apolo / Libros: Una historia de Dios · Mesopotamia y el Antiguo Testamento. / 16 de septiembre "Día Internacional de la Preservación de la Capa de Ozono".

RENOVACIÓN

Editor: Emilio Lospitao
Web: http://revistarenovacion.es/Revista_Renovacion.html
Correspondencia: editorenovacion@gmail.com

Nº 73 - Septiembre - 2019



Porque estos son falsos apóstoles, obreros fraudulentos, que se disfrazan como apóstoles de Cristo.
(2Cor. 11:13)

EL FUNDAMENTALISMO FRAUDULENTO

Están ahí, los vemos en el vasto universo de las redes sociales (especialmente en Youtube donde tienen sus propios canales de difusión). Aun en estos medios de comunicación masiva no se intimidan, al contrario, ponen todo su empeño en manifestar su histriónica excentricidad. Tienen su público y saben lo que este quiere… porque antes lo han adoctrinado. Su principal e inicial verborrea gira en torno a sí mismos, con historietas donde ellos fueron los protagonistas (¡por supuesto!), en la que "oyeron" la voz del Espíritu Santo para finalidades tan cotidianas y vulgares como qué clase de automóvil debían comprarse, cancelar un viaje o realizar una llamada telefónica. Recordamos el testimonio de un pastor evangélico muy conocido en España, hace algunos años, en el que afirmaba que cuando él y su esposa regresaron a casa se encontraron el estofado ya cocinado (tuvieron que salir apresurados sin poder la mujer cocinarlo antes): ¡Dios les había cocinado el estofado!

Otra parte fundamental de la performance son los milagros de sanidad. El showman anuncia la sanidad que se producirá en unos instantes para lo cual invita a que pasen adelante todos cuantos sufran de alguna *dolencia* ("enfermedades" no diagnosticadas). Siempre sanan aquellas personas que "sufren" alguna patología psicosomática, que después de la sesión de exorcismo afirman estar curadas (y quizás lo estén). Por supuesto los parapléjicos regresan a sus asientos en las mismas condiciones que lo dejaron.

Una tercera parte del show, de cualquier show de estas características, siempre tiene que ver con el dinero, ¡siempre! En este punto el descaro, obsceno, no tiene límites. El protagonista se permite "exigir" un número determinado de sobres con una cantidad específica de dinero dentro de ellos, 50, 100 o 200 dólares (Euros si es en Europa). ¡Y no falla: logran reunir esa cantidad de dinero proviniente de los feligreses presentes, es una ofrenda para Dios, que lo devolverá con creces de varias maneras! En este tipo de reuniones, sin excepción, siempre se pide dinero. Y los feligreses siempre donan dinero, lo que puedan, lo que tengan, y, a veces, más de lo que realmente pueden… ¡pero es para Dios!

Este fenómeno religioso está produciéndose en todo el mundo evangélico ahora mismo, particularmente en las Américas, pero más en la América del Sur, donde en algunos países este movimiento religioso pseudocristiano ya supone casi el 30% de la población. Algunos de sus líderes son inmensamente ricos, con Jet privado incluso, y sus templos no envidian a las catedrales de la vieja Europa. En España les cuesta introducirse de la manera que lo hace en los países hispanoamericanos porque los europeos, quizás, leen más a Platón. No obstante, TV TBN ESPAÑA intenta emular estos despropósitos. En Youtube* se pueden visualizar shows que evidencian esta realidad.

En cualquier caso, nos preguntamos: ¿Qué tiene que ver esa experiencia religiosa, en la que convive el oportunismo, el abuso y el engaño, con Jesús de Nazaret y con el "reinado de Dios" que él predicaba? ¡Absolutamente nada! Y nos extraña mucho que los demás movimientos religiosos se mantengan en una silenciosa connivencia con tal aberración. Quizás el llamado "ateísmo" sea un refugio donde protegerse de tanta depredación y fraude religioso. ***R***

* https://www.youtube.com/watch?v=35dVxEJZotY

ÁGORA FILOSÓFICA

EMANCIPACIÓN ESPIRITUAL

"Dios existe. Y si no existe debería existir. Existe en cada uno de nosotros, como aspiración, como necesidad y, también como último fondo, intocable de nuestro ser".
Octavio Paz. Escritor, poeta y diplomático mexicano contemporáneo.

"La religión mal entendida es una fiebre que puede terminar en delirio".
Voltaire. Escritor, dramaturgo y filósofo francés.

Por
Jorge Alberto Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

INTRODUCCIÓN

El tema propuesto tiene por finalidad ahondar y analizar en el complejo camino de la vida religiosa y/o espiritual tan determinante en la mayoría de los seres humanos, aun desde distintas ópticas o vertientes, pero camino que marca indefectiblemente, para bien en unos casos y, desgraciadamente, para mal en otros. Todo es cuestión, como veremos y analizaremos, del enfoque y de la percepción que uno tenga al acercarse al fenómeno de lo religioso y/o espiritual.

En este ensayo que ahora iniciamos investigaremos en nuevas vías de acceso a lo religioso, entendiendo bien que al hablar del *fenómeno religioso* lo hacemos desde su captación más original y etimológica del término, como *religare*; es decir, como *unión sustancial y ontológica del ser con lo divino*. Al investigar en nuevas vías o caminos que conduzcan, efectivamente, a la *liberación* y *emancipación espiritual* no podemos por menos que analizar otro fenómeno colindante pero totalmente contrario al que se propone, cual es el *fundamentalismo* de carácter religioso, el cual, como veremos, es un serio y amenazante problema para la consecución de la ansiada *liberación espiritual*. *Fundamentalismo y liberación* o *emancipación espiritual* son dos términos, en su contenido, totalmente contrapuestos.

En efecto, el *fundamentalismo* tiene un carácter marcadamente doctrina-

rio y manipulador, como analizaremos también, y sus consecuencias para aquellos que son víctimas del mismo (que son millones en el mundo religioso en sus distintas facetas) son, entre otras: adoctrinamiento pasivo, manipulación ideológica, sectarismo, ausencia de capacidad pensante libre, fe ciega en unos esquemas sin análisis o capacidad de razonamiento de los mismos, etc. En fin, en una palabra que resuma el problema del fundamentalismo e integrismo religioso: *ausencia de plena y auténtica independencia religiosa y/o espiritual*. El *fundamentalismo* es colindante con el conservadurismo religioso, pero, este último suele ser, al menos, no tan explícito en sus argumentaciones y, quizá, algo más tolerante que el *fundamentalismo* puro y duro. Y es claro que los fundamentalismos (al igual que los conservadurismos) tienen su gradación. No todos son iguales en intensidad. El problema en sí que nos ocupa en este ensayo va más allá de la simple creencia ideológica e interpretación que se le dé a la misma: *afecta a la estructura emocional y racional del sujeto que experimenta el fenómeno de lo religioso desde cualquier percepción que se tenga*.

Abordamos pues por vía de la indagación y análisis el problema de la *emancipación religiosa* y/o *espiritual*. Y para ello me referiré en primer lugar a un personaje original que inició desde su experiencia como laico (lo cual no es sospechoso de manipulación ideológica) el camino de la *emancipación espiritual*. Y este hombre fue **Marcel Légaut** *(París,1900-Aviñón,1990)*, doctor en matemáticas y catedrático en las prestigiosas universidades de *Rennes* y *Lyon (Francia)* allá por los años 40 del pasado siglo, venido luego a simple campesino y amante de la naturaleza. Y sobre todo, hombre de profundas creencias religiosas. A partir del pensamiento del **Prof. Légaut** nos adentraremos en el mundo de la reflexión espiritual desde la originalidad de sus planteamientos.

persuadido de que su verdadero camino no era la enseñanza de las matemáticas… decide dar un giro a su vida cambiando las aulas universitarias por la vida de labriego en el campo.

BREVE RESEÑA BIOGRÁFICA DE MARCEL LÉGAUT

Decir que **Marcel Légaut** fue uno de los grandes pensadores que dio Francia en el pasado siglo XX no es, en absoluto, ninguna exageración para aquellos que conocemos la trayectoria vital de **Légaut**. Junto a **Emmanuel Mounier, Jacques Maritain** o **Jean-Paul Sartre, Légaut** fue un personaje, como decía, original y peculiar en su pensamiento (especialmente en lo que concierne al ámbito filosófico-religioso). Al margen de sus pericias militares al mando de un batallón antiaéreo, al ser movilizado en 1939 en plena eclosión del nacionalsocialismo alemán y fascismo italiano, su labor docente en la universidad fue notable. Sin embargo, persuadido de que su verdadero camino no era la enseñanza de las matemáticas, y como hombre de profunda fe religiosa que era, decide dar un giro a su vida cambiando las aulas universitarias por la vida de labriego en el campo.

Durante un tiempo, al principio, alternó la enseñanza universitaria con la vida campestre hasta que decidió abandonar la primera para buscar la paz, la meditación y el sosiego en la vida del campo. Su granja fue casa de cobijo de muchos judíos perse-



Marcel Légaut

guidos por el nazismo durante la segunda guerra mundial (al igual que hiciera en esa triste época de la historia **Roger Schutz**, más conocido como el *Hermano Roger*, fundador y prior de la *Comunidad Ecuménica de Taizé*). Pero sería a partir de los años 60 cuando **Légaut** se inicia en el mundo de la reflexión sobre la condición humana que se plasmó en los dos tomos de su obra principal: *El cumplimiento humano*, publicada a principios de los años 70. Eran tiempos de cambios. Con el *Concilio Vaticano II* ya perfilado y concluido, así como el célebre *Mayo francés del 68*, el pensamiento reflexivo de **Légaut** no dejó indiferente a los franceses primero y a los europeos progresistas después. En sus obras posteriores ahonda igualmente en la *condición humana* desde su experiencia de hombre de fe.

Su trayectoria filosófica se inicia de muy joven por la amistad que mantuvo con el sacerdote vicenciano *Monsieur* **Ferdinand Portal**, hombre de talante progresista y ecuménico, el cual, curiosamente, le aconsejó que canalizase su vocación religiosa no por la vía del sacerdocio sino de la laicidad. Y así lo hizo **Légaut.** Hasta su muerte, acaecida en el año 1990, **Légaut** fue maestro de toda una generación de jóvenes principalmente que buscaban la verdad como experiencia que transformase sus vidas. Perteneció el *seminario laico* que era la ENS *(Escuela Normal Superior)* donde se formaban jóvenes católicos de talante progresista y ecuménico como el célebre sacerdote y biólogo **Teil-**

hard de Chardin que alcanzaría posteriormente renombre mundial por su nueva concepción de la *teoría de la evolución darwiniana*. Nunca abandonó la docencia de aquello que le apasionaba, como eran las matemáticas, pero, al final, pudo más su firme creencia y su deseo de transmitirla con la misma naturalidad y sencillez con la que vivió.

Sin embargo podemos preguntarnos cuál era el pensamiento capital de **Légaut** en cuestiones religiosas y espirituales. ¿Por qué dejó una impronta tan inigualable hasta nuestros días? **Légaut**, al igual que hiciera luego el obispo episcopaliano **John Shelby Spong** en el desarrollo de sus ya célebres *12 Tesis*, consideraba que el *cristianismo* atravesaba una crisis muy grave, de vida o muerte, coincidente precisamente con un cambio de época y mentalidad. Por ello, **Légaut**, al igual que hiciera **Spong** después, consideraba que era imprescindible una *concepción nueva del cristianismo* más allá de una simple literalidad de los textos en los que se sustenta, para así poder "conectar" con la modernidad primero y posmodernidad después. La disyuntiva con la que se encontraron ambos era clara: *optar por la amalgama de credos que suponía el cristianismo (en muchas ocasiones enfrentados entre si) o adaptarse a los nuevos tiempos desde una nueva concepción del cristianismo sin abandonar la esencialidad del mismo*. El mérito de ambos, a mi entender, radica en el hecho de haber tenido las luces suficientes para afrontar desde una reflexión profunda el nuevo signo de los tiempos.

La concepción de **Spong** es más académica a nivel teológico que la de **Légaut**, a mi juicio, pero tiene la peculiaridad de radicar en una experiencia de carácter vital que ha servido para dejar su huella indeleble. **Légaut** nunca plasmó en tesis sus argumentaciones. Él era un simple laico venido del mundo de la Ciencia y de la Universidad. La clave del pensamiento reflexivo de **Légaut** estriba en la diferenciación que supo apreciar entre *fe* y *creencia*. Y es que consideró que es de vital importancia percibir que son dos concepciones que aunque complementarias son totalmente distintas. Y me explico.

La creencia se sustenta en los planteamientos doctrinales, con frecuencia desconectados de la realidad que rodea al individuo. Son fríos academicismos, en muchas ocasiones contradictorios entre si

La creencia se sustenta en los planteamientos doctrinales, con frecuencia desconectados de la realidad que rodea al individuo. Son fríos academicismos, en muchas ocasiones contradictorios entre si, que poco o nada dicen al *sentir religioso* de la persona. Esto lo supo apreciar **Légaut** con una precisión admirable: ***que la vida de fe, como experiencia, poco tiene que ver con la creencia***. La fe religiosa se sustenta en un sentir razonado (aun desde la incomprensibilidad e incertidumbre que rodea al acto de fe). **Légaut,** a diferencia del obispo **Spong**, no se esforzó en cuestionar la argumentación doctrinal del cristianismo, su literalidad, porque estimaba que eso era totalmente secundario. Eso formaba parte del mundo de las creencias, y estas, como experiencia, carecen de relevancia. Tan solo sirven como entramado ideológico que diese un contenido a la fe en la que se sustentan. Es en este sentido que deja al *libre arbitrio* la interpretación de los textos sagrados.

Consideraba, en su humildad y desde la *abstracción*, que lo esencial no precisa enseñanza ya que se transmite indirectamente. Por eso el pensamiento de **Légaut** está abierto al mundo de todas las creencias que centren su vivencia en la fe como experiencia vital. Lo que le importaba era, al igual que al **Pablo** converso del *Nuevo Testamento*, en su carta a los *Gálatas, la nueva humanidad*, sustentada esta en la *libertad*. Por eso decía anteriormente que las argumentaciones de **Légaut** se centran en la fe más allá de las creencias, a diferencia del obispo **Spong** que tienen un marcado carácter académico y teológico, tal y como se deduce de sus *12 Tesis* y que ya analizamos oportunamente en otro ensayo.

Ahora abordaremos otra cuestión sustancial que nos permitirá ahondar en el camino de la *emancipación espiritual*, cual es el problema del *fundamentalismo*, preferentemente de carácter religioso, puesto que también tiene otras aristas o vertientes. Pero aquí nos interesa el análisis de lo que se ha dado en llamar *fundamentalismo religioso* y que supone, cuando menos, una rémora para el verdadero desarrollo espiritual y, por añadidura, un claro ejercicio de manipulación ideológica, como veremos.

FUNDAMENTALISMO VERSUS EMANCIPACIÓN ESPIRITUAL

En este apartado no se pretende realizar un análisis profundo de lo que es y supone lo que se ha dado en denominar *fundamentalismo religioso*. Primero porque deberíamos de hablar con más propiedad de *fundamentalismos*, en plural. No es lo mismo, obviamente, el *fundamentalismo* cristiano que el musul-

mán, por poner un ejemplo bien significativo. Pero es que aun dentro del cristianismo existen diferencias entre el *fundamentalismo* católico y el protestante o anglicano, ortodoxo o copto, por poner unos ejemplos. Y las derivaciones son distintas también. Y esto por la sencilla razón de que se sustentan en credos diferentes. Valga decir que todas las creencias merecen consideración, valoración y respeto, por el simple hecho de referirse a la divinidad y su relación con ella. El verdadero problema del *fundamentalismo religioso* (al margen de la lectura literal que hace de los textos considerados sagrados) es su concepción exclusiva y excluyente que tiene. Es decir, se reafirma en que su apreciación es la única posible y verdadera. Y además excluye a las otras opciones interpretativas por considerarlas erróneas y desviadas. Si esto ocurre dentro del mismo campo cristiano, ¿qué decir de su opinión con respecto a otras opciones religiosas fuera del marco de la cristiandad? Nos lo imaginamos.

Los *fundamentalismos religiosos* llevados al extremo han conducido a radicalismos, intolerancia y hasta la violencia en muchos casos a lo largo de la historia; acontecimientos, por otra parte, totalmente lamentables y que dicen bien poco a favor de las religiones instituidas. Clamorosos han sido, como sabemos, los enfrentamientos entre *catolicismo* y *protestantismo* por conseguir la supremacía dogmática, y estos enfrentamientos, penosamente, continúan hasta el día de hoy. Un observador imparcial los calificaría, cuando menos, de lamentables y escandalosos. Parece que no se aprende de la historia.

Por lo que respecta al conocido como *fundamentalismo* moderno cabe decir que tiene unas características claramente detectables y que suponen, como ya comentaba anteriormente, un obstáculo, un impedimento claro, al desarrollo, evolución y creatividad de la vida espi-

El fundamentalismo pretende sustentar sus tesis sobre la base de la literalidad de los textos considerados sagrados. Y esto, como postura, es perfectamente lícito. Pero las implicaciones que tiene son bastante negativas

ritual. ***El fundamentalismo pretende sustentar sus tesis sobre la base de la literalidad de los textos considerados sagrados***. Y esto, como postura, es perfectamente lícito. Pero las implicaciones que tiene son bastante negativas, algunas de las cuales ya mencioné con anterioridad. Al margen de interpretaciones de los textos (y puesto que ninguna opción tiene al patrimonio exclusivo de la verdad, aunque el *fundamentalismo* cree que la tiene él) cabría preguntarse -puesto que estamos hablando de *fundamentalismos*, en plural- ¿cómo es posible que haya distintas "verdades" sustentadas en la literalidad de los mismos textos considerados sagrados? Esto no deja de estar fuera de toda lógica, pero esta es la realidad. Y es que la aceptación de la plena literalidad de los textos conduce, inequívocamente, a esto. Desde una dimensión plenamente filosófica los conceptos de *verdad* y *error* son un tanto ambiguos. A veces no existe una clara línea divisoria entre ambos.
En el ámbito de la filosofía es extraordinariamente complejo marcar diferencias sustanciales entre los conceptos, puesto que entran en juego factores determinantes tales como la especulación, la intuición, la capacidad intelectiva del investigador, etc… Los planteamientos de carácter fundamentalista o integrista (conceptos estos bastante afines) se sustentan en toda una teología de signo dogmático, es decir, de carácter irrefutable y apodíctico, que no admite en su propio dogmatismo contradicción alguna, lo cual, desde el ámbito de la filosofía, es una falacia y suposición pretenciosa, puesto que en la investigación filosófica nada es irrefutable y todo es cuestionable. Estoy hablando, claro está, desde la concepción de una filosofía de carácter liberal, puesto que también existen posturas radicales en el ámbito filosófico. Pero ***esta actitud no es fiel al origen mismo de la filosofía como búsqueda e indagación de la sabiduría con apasionado amor***.

Los esquemas teológicos, con frecuencia, se encierran en compartimentos estancos impidiendo, por vía especulativa, la argumentación profunda por medio del análisis y la investigación. Me refiero, por supuesto, a los esquemas teológicos más tradicionales y radicales. Afortunadamente, el camino de la teología -que tan parejo camina con el de la filosofía- ha ido evolucionando también y abriéndose paso (no sin dificultades y con toda clase de obstáculos por parte de los sectores más conservadores y radicales) en medio de toda una maraña de creencias en torno a los textos sagrados.

Pero, *más allá del mundo de las creencias o ideologías surge la fe religiosa como vía o camino de acercamiento a lo espiritual*, y tanto el mundo cristiano como el musulmán y otras vías o caminos de acercamiento a lo espiritual de carácter místico han dado auténticas joyas de creatividad e indagación espiritual. Formas de expresión mística que han elevado el espíritu de aquellos que las sintieron y per-

cibieron transmitiendo todo un mensaje de aceptación y amor espiritual a la humanidad. Unos lo hicieron desde la consagración plena a la vida religiosa; algunos más, como **Légaut** y tantos otros, desde la laicidad de una vida sencilla, pasando por este mundo sembrando el bien, dándonos a entender que existen otras vías o caminos más allá del complejo y entramado mundo de las creencias o ideologías que lejos de unir han separado a los creyentes en grupos confesionales y denominacionales, lo que desde el ámbito de la *cristiandad* no deja de ser un contrasentido, puesto que ese no era precisamente el deseo expreso de su fundador, de **Jesús** mismo, tal y como se refiere en el *Evangelio*.

EL CAMINO DE LA LIBERACIÓN Y EMANCIPACIÓN

Abordamos ahora la cuestión clave de este ensayo cual es el análisis de las posibles vías o caminos existentes que permitan ahondar en el mundo de lo espiritual y alcanzar la liberación conducente a una experiencia que dé un cierto sentido y orientación a nuestro devenir en el mundo. Estamos hablando, por supuesto, de caminos que se sustentan, en todo caso, en las hipótesis, en las conjeturas. Desde el mundo de la creencia religiosa podemos caer en el error, en mi opinión, de pensar que el acceso al mundo espiritual viene de fuera y creo que esto no es así en absoluto. Para hacer esta afirmación hemos de admitir un hecho incuestionable: *que el fenómeno de lo religioso es inherente a todo ser humano pensante*. Creyente o no en dicho fenómeno. Al creyente porque su vida esta orientado en base a lo que él entiende como un designio divino. Al no creyente porque, incluso negando la viabilidad de la fe religiosa, la búsqueda de una respuesta a sus interrogantes sigue ahí. Indistintamente de sus argumentaciones, a la persona que dice no tener creencias religiosas y que niega la efectividad de toda experiencia del *fenómeno religioso*, le intriga tal fenómeno, aunque racionalmente lo niegue. Se cumple así aquella aseveración de **Bertrand Russell** cuando decía *"No son los argumentos racionales sino las emociones las que hacen creer en la vida futura". (B. Russell. Por qué no soy cristiano.)*. Es decir, que por una razón u otra, el *fenómeno religioso* interesa y apasiona a todos. Pero, obviamente, el afrontamiento del mismo será sustancialmente distinto. Y el enfoque también, por supuesto.

Hablar de *emancipación espiritual* es hacerlo desde una dinámica que parta, ineludiblemente, de unos principios o presupuestos iniciales… Es decir, debemos considerar que la vida espiritual es un camino individual, que cada uno debe afrontar desde sí mismo, desde su *mismidad*.

Desde el agnosticismo, como otra alternativa entre el teísmo y el ateísmo, también al ser humano le interesa el fenómeno de lo religioso y espiritual. Dentro de su incapacidad racional para afrontar la posibilidad de una explicación que valide el camino de la fe y la creencia, estas no le dejan impasible. Las considera, eso sí, insuficientes. Y racionalmente lo son, en verdad. Pero el hecho de que sean argumentaciones insuficientes no exime que otras áreas o parcelas de la *ontología* humana lo sean. El ser humano no sólo es racionalidad. Es igualmente, imaginación, intuición, sensibilidad y percepción de su esencia humana y espiritual, a diferencia de los animales inferiores guiados tan solo por el instinto natural, también presente en el hombre, evidentemente. Creo que no podemos parcelar al ser humano, sino más bien analizar la totalidad desde sus partes. Y si consideramos que la parcela espiritual es una parte integrante e importante de su sustancia, entonces sí que podemos establecer *hipótesis* sobre vías o caminos de acceso a lo espiritual y su posterior desarrollo.

Hablar de *emancipación espiritual* es hacerlo desde una dinámica que parta, ineludiblemente, de unos principios o presupuestos iniciales. Primeramente hemos de considerar la *individualidad* del sujeto. Es decir, debemos considerar que la vida espiritual es un camino individual, que cada uno debe afrontar desde sí mismo, desde su *mismidad*, que diría **Ortega y Gasset**. Y para ello debe partir del drama de su existencia. El mismo **Ortega** añadiría que *"el hombre no encuentra cosas, sino que las pone o las supone." (1941. Historia como sistema)*. Esto, obviamente, llevado al terreno de lo espiritual, viene a decirnos que la imaginación juega un rol importante en el encuentro con lo espiritual y su desarrollo posterior, ya que a partir de ello podemos establecer *hipótesis* o suposiciones.No podemos establecer compartimentos estancos en el mundo de lo espiritual, puesto que se perdería la *creatividad* que debe acompañar. ***El mundo espiritual libre no puede estar sujeto a condicionantes de ningún tipo ya que de lo contrario perdería su carácter emancipador, una de sus premisas básicas para su posterior desarrollo***, como veremos. Así que hemos de ser plenamente conscientes de que es desde la *individualidad* que estaremos sentando las bases del mundo espiritual creativo.

La *individualidad* es algo así como ser conscientes de que existe un

programa vital, como lo denominaría **Ortega**, que es el *yo* de cada uno, el cual elige de entre varias posibilidades de ser que en cada momento se abren ante él. *(1941. Historia como sistema)*. Un impedimento claro que existe para el desarrollo de una espiritualidad autocontrolada es el proceso de *alienación*. ¿En qué consiste este proceso del que hablamos? Pues simplemente en que la vida espiritual de uno no la dirija él mismo, sino que venga impuesta de fuera, por otros. Por lo tanto su vida espiritual ya no será original y creativa, sino impuesta desde fuera. En esto consiste, básicamente, el proceso alienatorio al que me refería. Pero *alienación* y *libertad* son dos conceptos contrapuestos. No pueden convivir juntos, no pueden coexistir conjuntamente. O prevalece la una o la otra.

Si consideramos, como decía **Mounier**, en su concepción desde el *personalismo*, que no se es únicamente libre por el hecho de ejercer la espontaneidad, entonces hemos de ir algo más lejos al entender qué es, en realidad, la *libertad*. Y aun más, nos podemos plantear si es posible vivir la *libertad* desde la vida en comunidad -entiéndase de una comunidad homogénea y uniforme- donde no existen, al menos aparentemente, tantos intereses contrapuestos. La empresa no parece cosa fácil, ni mucho menos. Pero algo nos debe quedar claro al menos: ***que es desde la individualidad que hemos de ir construyendo nuestra libertad interior***. Otras consideraciones no dejarían de ser un engaño manifiesto. Ni desde el adoctrinamiento o la imposición ideológica se va a alcanzar la *libertad*. Tan solo desde un *ego* consciente de nuestra condición humana de imperfección y limitaciones. Esto requiere un ejercicio de humildad por nuestra parte. Y, desde luego, un acto de *alumbramiento interior*, de *"desvelamiento"*, que decía **Ortega**, que nos capacite para ir desarrollando nuestras capacidades anímicas y espirituales.



Bertrand Russell

Curiosamente es en el ámbito religioso donde se dan mayores manipulaciones de carácter doctrinario e ideológico que se contraponen, como hemos visto y analizado, al sentir *de liberación interior* o *emancipación*. ***Amparándose en el ideario religioso (cualquiera que este sea) se tiende al adoctrinamiento externo conducente, por medio del proceso alienatorio ya analizado antes, a la implantación de ideas externas, muchas veces asumidas sin control y que terminan por condicionar el comportamiento de los individuos***. Aquí entraríamos en un terreno escabroso que plantearía una serie de preguntar, tales como, por ejemplo: ¿entonces, todo adoctrinamiento es negativo para el individuo?, o ¿no es lícito adoctrinar sobre verdades morales o éticas que induzcan al buen comportamiento de los sujetos? La respuesta a la primera pregunta, entiendo, sería que no, que no todo adoctrinamiento tiene carácter negativo, pero siempre y cuando la persona asuma libremente, sin condicionamientos, los valores transmitidos por medio de la enseñanza y luego sea capaz de caminar sola a partir de su *"descubrimiento interior"*. Solo así se evitaría la manipulación, por desgracia tan extendida en el ámbito religioso-comunitario. Todos necesitamos en un principio una guía u orientación en el camino espiritual que bien pudiera ser una persona competente y experimentada en los caminos de la vida, pero cumplida esa etapa transitoria uno debería caminar solo trazando su propio destino y siendo fuente de inspiración para otros.

Contestando a la segunda interrogante cabe decir que sería perfectamente lícito el adoctrinamiento sobre verdades morales, siempre y cuando estas sean transmitidas de manera tendente a la reflexión y análisis del receptor del mensaje. Y, por supuesto, nunca deberían de ser impuestas. ***Siempre que exista dependencia, por ejemplo, de un determinado liderazgo, se estaría limitando las capacidades potenciales del sujeto, impidiendo su posterior desarrollo y madurez espiritual***. Lamentablemente, las distintas comunidades religiosas están llenas de comportamientos de dependencia ideológica y de liderazgo, en mayor o menor grado, especialmente en los grupos de carácter más radical y sectario, que es a lo que conduce el *fundamentalismo*. Pero esto formaría parte ya, por si solo, de otro estudio investigativo.

Analizamos ahora otra cuestión determinante en lo que concierne al camino de la *emancipación espiritual*, cual es la *indagación personal*, algo que, por cierto, detestan los grupos más arraigados e institucionalizados donde se cuida mucho el *gregarismo*, esto es, la tendencia a asumir, sin más, ideas ajenas, las ideas del grupo. Entroncamos de nuevo con el fenómeno de la *alienación* y que con tanta frecuencia nos topamos en el ámbito de la vida comunitaria eclesial. Este fenómeno se da, como ya analizábamos anteriormente, en los grupos más radicales donde la forma de pensamiento libre no está bien vista. Más bien todo lo contrario. Por eso es prácticamente imposible acceder a la vía emancipatoria desde el seno de este tipo de comunidades. Ya dejamos bien claro, pienso yo, que el verdadero camino de la *liberación espiritual* está sustentado primero en la indagación y luego en asumir libremente el camino que



Emmanuel Mounier

uno entiende que es el correcto, sin cortapisas ni imposiciones. Por eso se requiere una *concepción nueva* sobre el sentir de la *vida comunitaria* que libere de todo proceso alienatorio que en ella subsiste.

Légaut era consciente de ello y su percepción de la vida comunitaria radicaba, desde la sencillez, en la plena participación en libertad de todos sus miembros. Pero sería **Mounier** quien daría las bases sobre las que fundamentar una vida en comunidad libre de condicionantes de carácter alienatorio, y así hablaba de la comunidad para referirse a ella como *"una persona nueva que une a las personas que forman por el corazón de ellas mismas". (El compromiso de la acción. Ed. Zyx. Madrid. 1967).*Y aún más añade: *"Una comunidad en que cada persona se realiza en la totalidad de una vocación totalmente fecunda, y la comunión del conjunto sería una resultante viva de los éxitos particulares. El lugar de cada uno sería en ella insustituible, al mismo tiempo que armonizado con el todo".* Lo que **Mounier** nos viene a decir es que *la comunidad es un conjunto de individualidades que configuran un todo*. Todavía es más explícito cuando habla de las bases que sustentan a la comunidad, diciendo que *"El amor sería la unión primera y no algún contrato, algún interés económico o vital, ningún manejo extrínseco. Cada persona encontraría allí, en los valores comunes trascendentes, al espacio y a la*

Ya mentes tan lúcidas y preclaras como Légaut, Mounier o el obispo Spong ahondaron en ello. Se necesitan compromiso y acción, como bien explicitaba Mounier, si queremos que la vida comunitaria no siga languideciendo en su agonía actual, en su alienación.

duración particular, la unión que las religaría a todas" (Ibídem). Y aquí creo yo que está la clave de una vida comunitaria profunda y fecunda: en su *religación*. Es decir, en ***la ligazón que permite unir, desde el sincero acercamiento y humildad, a las almas que componen esa comunidad en cuestión, desde el respeto y consideración a la individualidad de cada una***. Pero la realidad actual, por desgracia, dista bastante de esta percepción ideal. Y por otra parte no parece que haya otra vía o camino que conduzca a un verdadero sentir emancipatorio de lo religioso y espiritual cuando se aspira a vivir esa realidad en comunidad.

CONCLUSIONES

Llegados ya al final de este ensayo de investigación tan solo cabe extraer las pertinentes conclusiones del mismo.

Creo haber dejado suficientemente claro que la consecución de la *emancipación espiritual* tiene que venir, indefectiblemente, por la vía de la *individualidad*. Tratar de encontrar la liberación interior y/o espiritual por otra vía distinta, es una *utopía*, claramente demostrada hasta la saciedad por la experiencia y la investigación sociológica de la vida de las comunidades. No se pretende con esta aseveración restar valor al rol que la *comunidad* juega en la vida de los creyentes o de cualquier otro colectivo con pretensiones nobles. En absoluto. Es más, la vida cristiana o de otras comunidades no sustentadas en el *cristianismo* en buena medida se mantiene en la *vida comunitaria*. Pero es indudable que esta debe cambiar su rol actual claramente alieanatorio en muchos casos. Se necesita, en mi opinión (y también en la de muchos analistas e investigadores que son conscientes de las deficiencias actuales), un cambio sustancial a la hora de enfocar el rol de la vida en comunidad, desde el respeto a la individualidad de la persona. Somos conscientes de que esto supondría una auténtica revolución en la vida espiritual.

Ya mentes tan lúcidas y preclaras como **Légaut**, **Mounier** o el obispo **Spong** ahondaron en ello. Se necesitan *compromiso* y *acción*, como bien explicitaba **Mounier**, si queremos que la vida comunitaria no siga languideciendo en su agonía actual, en su *alienación*. El reto está ahí. Entretanto, el mundo de lo espiritual está abierto, afortunadamente, para aquellos que buscan una dimensión *nueva* y *creativa*, no impuesta por condicionantes de ningún tipo y que son conscientes de que en las antípodas de una pretendida vida religiosa y/o espiritual sometida a dogmas impuestos desde fuera, existe otro mundo distinto, cuando menos, abierto a una realidad social multicultural que demanda respuestas concluyentes y nada excluyentes que conduzcan a la *auténtica liberación y emancipación espiritual*. El reto, en última instancia, lo tenemos que afrontar y abordar cada uno en particular desde su *individualidad*. ***R***

LA PREGUNTA HUMANA POR DIOS



EL DIOS DE JESÚS. APROXIMACIÓN EN CUATRO METÁFORAS

servicioskoinonia.org



Andrés Torres Queiruga

Sacerdote católico, filósofo, teólogo y escritor español.

1. La larga y difícil pregunta por Dios

a. El Dios desconocido

Cuando san Pablo llega a Atenas y pronuncia su discurso ante el Areópago, empieza con una alusión sugerente y casi inquietante: paseando por la calles y observando los monumentos, había encontrado un altar dedicado "Al Dios desconocido" (Hch 17,23). Posiblemente la inscripción decía "a los dioses desconocidos"; y con probabilidad la intención de la misma era una precaución elemental: la de protegerse contra la ira de esos dioses o la de ganarse su favor. Representaba, pues, como un grito hacia lo desconocido, para conjurar la angustia de su oscuridad o propiciar su gracia posible e incontrolable.

Con ello los atenienses ponían palabra a una ancestral inquietud de la humanidad: cómo es Dios o cómo son los dioses, cuáles sus pautas de conducta, qué puede llegarnos desde ellos... Acostumbrados --demasiado acostumbrados-- a la rutina catequética, que desde pequeños nos hace "saber" tantas cosas de Dios sin "entender" de verdad ninguna, porque todavía no tienen enganche real en nuestra vida, corremos el peligro de no captar la seriedad de esta pregunta. Seriedad verdaderamente mortal para el hombre y la mujer enfrentados al enigma del universo y al misterio de la propia existencia. Un texto sumerio, que se remonta nada menos que al tercer milenio antes de Cristo, lo expresa muy bien:

"Ojalá supiera si estas cosas agradan al dios.
Lo que a uno le parece bien puede ofender al dios;
lo que a uno le parece despreciable puede agradar al dios. ¿Quién puede conocer la voluntad de los dioses del cielo? ¿Quién puede entender los planes de los dioses del abismo? ¿Dónde han aprendido los humanos el camino de un dios?"

(*Alabaré al Señor de la sabiduría*, II 33-38).

Martín Lutero, siempre genialmente atento a lo misterioso de Dios y sensible –acaso demasiado

sensible– a los costados oscuros de su experiencia, traducirá de modo muy expresivo esta impotencia del hombre para acertar en el conocimiento de Dios. La compasión que Maragall derramará sobre la "vaca ciega" tropezando por todos los caminos, la anticipa Lutero a nuestra propia situación buscando a Dios sin poder encontrarlo:

> "La razón juega a la vaca ciega con Dios y topa siempre en falso y golpea siempre fuera de sitio, llamando Dios a lo que no es Dios, al tiempo que no llama Dios a lo que es Dios (...). Por eso cae tan torpemente y da el nombre y gloria divinos y llama Dios a lo que le parece que es Dios sin acertar nunca con el verdadero Dios, sino con el demonio o con su propio parecer gobernado por el demonio" (WA 19, 206-207).

Y el más somero repaso de la literatura moderna nos hace sentir por todas partes ese sentimiento tremendo de (lo que se cree) la "ausencia" o el "silencio" de Dios, con la correspondiente sensación de soledad y abandono. Cuando esa sensación no se traduce en dejar la búsqueda entregándose al ateísmo, se hace en muchos casos interrogación profunda, pregunta lancinante (Rosalía de Castro, Unamuno, Machado...); en otros –tal vez el de la mayoría de los creyentes– se convierte en ansia íntima, en deseo de encontrar para la propia vida el verdadero rostro de Dios.

b. El humanísimo camino de la Biblia

Aunque pudiera sonar a retórica, constituye realmente una verdad profunda el afirmar que toda la historia religiosa de la humanidad es en el fondo una búsqueda de Dios, de su rostro verdadero. ¿Qué otra cosa son, si no, las religiones? También la religión bíblica. La Biblia está llena de este sentimiento del misterio incomprensible de Dios, no pocas veces con la clara sensación de angustia ante lo desconocido y enigmático. Observando con realismo la tradición bíblica, resulta fácil percibirla en su carácter de aventura humanísima, empeñada en explorar el misterio divino. Todos los libros de la Biblia muestran con claridad las heridas de la lucha, las marcas del largo y difícil camino.

si todo en la Biblia estuviese claro desde el primer momento, si no quedase ninguna sombra del largo camino de siglos ni herida alguna del tremendo esfuerzo de la humanización de todo un pueblo, eso sería la señal segura de que no se trataba de un libro verdadero

Quedan, por ejemplo, las huellas de un "Dios terrible". Así, es bien conocida la concepción de Yahveh como el "Dios de los ejércitos", que *–pensaban–* mandaba saquear y destruir, pasar a cuchillo ciudades enteras, sin excluir ancianos o enfermos, mujeres o niños, ni siquiera a los animales (cf., por ejemplo las descripciones horribles de Jos 6,18-27; 7,10-26; 10,28-40); y todo eso, interpretado como mandato expreso del mismo Dios (Deut 13,13-19; 20,10-20). Quedan incluso rasgos de un "dios demoníaco", con decisiones arbitrarias: que en numerosos textos manda pestes y catástrofes, que envía malos espíritus al interior de los hombres (como a Saúl: 1 Sam 16,14-15) e incluso los incita al pecado (como a David: 2 Sam 24), que quiere matar a Moisés en la noche (Ex 4,24-26) y hiere a Jacob junto al torrente (Gén 32,22–32), que mata a un muchacho inocente por tocar el Arca *al querer salvarla* (2 Sam 2,6-10), que manda al profeta endurecer el corazón del pueblo para que no se salve (Is 6,10)...

Traer a colación estos textos no significa un sadismo que se goza en el lado oscuro de los tiempos pasados o en el primitivismo de los autores bíblicos. Es reconocer algo que está ahí y que no se puede ni se debe borrar. Vistos desde hoy, desde nuestra sensibilidad educada por la revolución religiosa de Jesús, resultan ciertamente insoportables. Pero, puestos en su lugar histórico, son en realidad testigos de una búsqueda ardua, de una lucha heroica con el misterio divino.

Es más, bien mirado, son la mejor prueba de la verdad de la Biblia, pues muestran su enraizamiento conmovedoramente humano: el lento progreso de una conciencia religiosa defendiéndose de sus fantasmas, superando poco a poco las proyecciones del inconsciente, educándose en la escuela de la presencia salvadora de Dios a través de nuestras inevitables oscuridades. Hagamos la prueba en contrario: si todo en la Biblia estuviese claro desde el primer momento, si no quedase ninguna sombra del largo camino de siglos ni herida alguna del tremendo esfuerzo de la humanización de todo un pueblo, eso sería la señal segura de que no se trataba de un libro verdadero, nacido de la vida religiosa de los hombres y mujeres. Sería por fuerza o un escrito amañado o una invención tardía e idealizada. Entonces no podría tener contacto auténtico con nuestros problemas reales y por tanto quedaría sin provecho alguno para nuestra vida. Vida humana, que busca y tantea, que sufre la tentación y puede sucumbir al desánimo.

En cambio, al reconocer todo eso y situarlo en su lugar justo como *etapa de un camino*, se convierte en el trasfondo magnífico que nos permite apreciar la aventura grandiosa de la tradición bíblica. Poco a poco, a base de fidelidad y constancia, a través del recuerdo y la oración, gracias a la intuición y al esfuerzo de aquellos que como los profetas, los salmistas o los "pobres de Yah-

veh" supieron escuchar con atención al Señor, fueron descubriendo los rasgos verdaderos del rostro divino. Una a una fueron cayendo las deformaciones, para ir dejando espacio a la verdadera y salvadora presencia de Dios. Su justicia, su preocupación por los pobres, las viudas y los esclavos, su santidad augusta, su amor sin medida, su perdón incondicional fueron desplegándose ante la conciencia del pueblo, transformando su conducta y enriqueciendo su vida. Consignada, según las necesidades lo iban requiriendo, en los distintos libros de la Biblia, esa riqueza acabó siendo entregada a la humanidad y así llegó también hasta nosotros.

2. La revelación de Dios y el hablar del hombre

a. Dios se nos revela "cuanto puede"

No nos interesa aquí entrar ni en sutilezas lógicas ni en complicaciones teóricas. Con todo, hay algo que sí es preciso aclarar. Algo que a lo mejor ni siquiera se piensa de modo expreso, pero que por eso mismo puede tener una eficacia más deletérea, puesto que funciona como una evidencia espontánea que ya no se critica puesto que se da por supuesto.

Se trata de un esquema imaginativo que se transmite sin siquiera notarlo y que se nos ha inculcado desde niños: *Dios, que es todopoderoso y lo sabe todo, podía habernos hecho las cosas mucho más fáciles*. Dios podía habérsenos revelado con toda claridad desde el principio, evitándonos así todas esas oscuridades, deformaciones y caídas que atormentan la historia de las religiones. Podía haber sido más generoso –esto ya no se piensa, pero va implícito–, no reservándose sus secretos ni esperando tanto tiempo para ir revelándonoslos uno a uno y con tantas oscuridades. En una palabra, si Dios existe y nos quiere de verdad, bien podía manifestarse sin rodeos desde el principio y entregar generosamente su revelación. ¿No es eso lo que hacen cualquier padre o cualquier madre con sus hijos?

Pues bien, en cuanto nos asomamos a la distancia –literalmente infinita– que existe entre Dios y nosotros, se hace obvia la enorme dificultad que por fuerza tiene que atravesar cualquier intento de comunicación

Repito, de ordinario eso no se formula con tan cruda claridad. Pero la verdad es que está ahí agazapado y dispuesto a saltar en cualquier momento a la conciencia expresa. En cualquier caso, en nuestra actual cultura crítica y más bien desconfiada frente a todo lo religioso, siempre hay alguien que estará dispuesto a decirlo y aun esgrimirlo como dificultad o acusación; y muchas veces no resulta tan fácil responder. Por eso es preciso hacer consciente el problema y mirar la dificultad directamente a los ojos.

Como no es este el tema de nuestra reflexión, deberemos contentarnos con una indicación somera. Esperemos de todos modos que baste, pues lo único que pretende es insinuar el camino de salida. Para ello acaso lo mejor es enunciar abruptamente el esquema contrario, el justo, el que responde al fondo más verdadero de la genuina experiencia religiosa: *Dios se revela desde siempre a todos y todo cuanto puede; es la limitación de nuestra inteligencia y de nuestra libertad –nuestra limitación de creaturas– lo que nos impide a nosotros captar su manifestación, o captarla de modo deficiente y deformado a través de nuestros esquemas conscientes y de nuestras pulsiones inconscientes*.

Puede parecer abstracto, pero basta con dejar a un lado los tópicos y pensar conscientemente la situación para advertir que por ahí apunta la verdad. La comunicación –cualquier tipo de comunicación– representa siempre una faena difícil. Incluso entre personas situadas al mismo nivel, que se conocen y quieren, resulta imposible evitar toda incomprensión o malentendido. Cuanto mayor es la distancia, más difícil se hace la claridad: piénsese simplemente en las dificultades que trae dentro de una misma familia la simple diferencia generacional. No hablemos ya, analógicamente, de la comunicación con una especie distinta, por ejemplo, con el propio perro.

Pues bien, en cuanto nos asomamos a la distancia –literalmente infinita– que existe entre Dios y nosotros, se hace obvia la enorme dificultad que por fuerza tiene que atravesar cualquier intento de comunicación. Entre lo Infinito y lo finito, entre lo Absoluto y lo relativo, entre lo Trascendente y lo mundano el "enganche" parece en realidad imposible.

Dios está en otra dimensión, no pertenece a los encadenamientos del mundo; escapa, por lo tanto, a todos nuestros modos normales de percepción y a todas las pautas de nuestra inteligencia, volcada estructuralmente sobre objetos delimitados o personas concretas. Ese es su misterio insuperable. Hasta el punto de que, si se piensa de verdad, lo asombroso no está en que resulte tan difícil la comunicación, sino en que resulte sencillamente posible.

Sólo la apertura "in-finita" del espíritu humano, que, como experimentamos cada día, no puede ser plenamente satisfecho por nada finito –no hay amor total ni conocimiento perfecto–, puede permitirnos intuir la posibilidad de un encuentro con Dios. (Los escolásticos, que analizaron bien la dificultad, hablaban más cautamente de "la no repug-

nancia" de un encuentro). Pero, obviamente, esa posibilidad ha de desarrollarse en la punta suprema de nuestro esfuerzo, y gracias a la voluntad decidida de Dios –digámoslo así– que lo intenta por todos los medios. Visto de ese modo, el proceso de la revelación cambia radicalmente de perspectiva y se comprende bien el esquema imaginativo que proponemos: Dios hace todo lo posible por manifestarse, pero nosotros apenas somos capaces de captar nada.

Para hacerlo intuitivo, pensemos en una madre o en un padre que quieren comunicar toda su sabiduría a un hijo pequeño. Tienen mucho que decir y, desde luego, no les falta amor para querer compartirlo. Pero su empeño está forzosamente limitado por las capacidades del niño: con tres años, aunque se agoten, apenas podrán enseñarle nada; a medida que vaya creciendo, la comunicación logrará ir aumentando, y sabemos por experiencia a costa de cuantos esfuerzos, crisis y malentendidos se logra cualquier pequeño avance en la educación.

La aplicación a la revelación divina resulta obvia. Y ahora comprendemos lo inadecuado de nuestro lenguaje: no es que Dios "no pueda" revelarse más y mejor desde el principio; es que "no se puede", porque "no podemos nosotros". A lo que, encima, ha de sumarse que muchas veces no es siquiera la simple incapacidad que no puede, sino también la malicia o el egoísmo humanos que no quieren. Por eso, si antes presentábamos el proceso de la tradición religiosa como el largo esfuerzo del hombre por ir conociendo algo del misterio divino, ahora podemos verlo más bien como *el tenaz empeño de Dios por dársenos a conocer a pesar de todas las dificultades y de todas las infidelidades*. No la reserva tacaña, sino la generosidad sin límites que se entrega a nuestra historia –hasta la sangre de su Hijo– para comunicarnos su luz, su amor y su salvación.

Esto nos llevaría ahora a hacer ver que esta entrega la hace a todos los hombres, en todas las religiones. Por tanto, no sólo en la Biblia.

Esto nos llevaría ahora a hacer ver que esta entrega la hace a todos los hombres, en todas las religiones. Por tanto, no sólo en la Biblia. Lo que sucede es que a cada cultura y a cada época Dios sólo se les "puede" comunicar en cuanto son capaces de captarlo en la propia circunstancia y según las propias capacidades. Dios está, pues, con todos y no abandona a unos –en nuestro caso, las demás religiones– mientras atiende otros –la religión bíblica–. Además, *todo está destinado a todos*: lo que logra comunicar a unos no es para que se lo guarden o acaparen, sino para que lo comuniquen y lo compartan. De ahí la necesidad de la *misión*, no como imposición colonialista, sino como ofrecimiento fraternal –para "dar gratis lo que gratis se ha recibido" (Mt 10,8)–; y de ahí la importancia del *diálogo entre las religiones*, donde todas tienen algo que dar y algo que recibir.

Esto reviste hoy una importancia extraordinaria, pero tampoco puede ser ya nuestro tema. Ahora vamos tan sólo a hacer unas indicaciones acerca del modo como podemos comprender y expresar en nuestro lenguaje humano eso que Dios ha logrado manifestarnos.

b. Hablar de Dios en metáforas

Todo lo anterior tenía por objeto aclarar los presupuestos y delimitar en lo posible la tarea concreta de esta reflexión: intentar comprender lo mejor posible el rostro auténtico de Dios tal como ha logrado manifestárnoslo en la historia. Ni siquiera podemos atender a lo manifestado en todas las tradiciones religiosas. Nos concentraremos en nuestra tradición bíblica, apoyándonos sobre todo en su culminación a través de la palabra y las obras, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret.

Jesús el Cristo va a constituir nuestra referencia fundamental, porque *creemos* que en él no sólo converge lo mejor de nuestra tradición, sino que él la ha elevado, desde su experiencia única de Hijo, a una altura definitiva e insuperable. Lo cual no significa una imagen paralizada o estática, pues lo que el vivió en *su* circunstancia histórica tenemos que actualizarlo nosotros en la *nuestra*. Además, en su apertura al "Padre que es mayor que yo" (Jn 14,28) –que, por lo tanto, tampoco puede abarcar ni expresar históricamente todo el misterio de Dios– nos permite asumir aquellos aspectos particulares que otras tradiciones religiosas han podido articular mejor que la nuestra (a eso se refiere el diálogo aludido: no se trata de un exclusivismo imperialista). Esto, lejos de disminuir la grandeza de Jesús, la sitúa en su auténtica dimensión de amor y gratuidad, de comunión auténtica y fraternal que suscita historia y vive en nuestras vidas (cf. Gál 2,20).

Una definición afortunada lo presenta justamente como una "parábola de Dios". Y eso significa que, si queremos saber cómo es Dios, cómo nos ve y se comporta con nosotros, no tenemos mejor camino que el de mirar para Jesús. Porque este hombre –verdaderamente hombre, incluso con las inevitables limitaciones de una vida humana situada en un cuerpo, un espacio y un tiempo– en sus actitudes fundamentales, en sus modos de comprender, sentir y actuar, nos está insinuando y mostrando al Padre. Si prolonga-

mos, como una flecha indicadora, eso que él es, estamos seguros de apuntar hacia Dios: servicio al pobre, amor y ternura, preocupación por el hombre más allá de toda ley y poder, respeto a todos, falta de egoísmo... Por ahí, es por donde, con toda certeza, podemos estar seguros de que se nos aparece el Señor y se nos descubre su verdadero rostro. Cualquier cosa que pensemos o digamos de Dios, no estará mal que la contrastemos siempre con las actitudes concretas de Jesús de Nazaret.

Lo que sigue quisiera constituir una ayuda para ese proceso. Cabría intentar hacerlo de un modo "sistemático", dejándose llevar por el pensamiento, a partir de un núcleo fundamental, para ir explicándolo de una forma continuada. Pero he preferido escoger unas cuantas metáforas o perspectivas, como *flashes* que puedan quedar en la memoria, encendiendo la imaginación y acaso convirtiéndose en puntos de cristalización de ideas, sentimientos y vivencias.

El símbolo o la metáfora, en efecto, es algo que choca con nuestra fantasía creadora, estalla en ella y desencadena el pensamiento. Recuérdese la famosa frase de Kant, que luego popularizó Paul Ricoeur: "el símbolo da qué pensar". La intención de lo que aquí vamos a proponer es, pues, la de darnos a todos qué pensar y orientarnos para ver por dónde se nos presenta Dios. Incluso aconsejaría al lector o lectora que tomen la iniciativa y se abran a las posibles asociaciones o sugerencias que en su espíritu y desde su biografía puedan surgir al filo de la lectura.

Se comprende, pues, que el recurso al lenguaje simbólico no es un capricho. Obedece a una necesidad profunda y, en el fondo, equivale a una confesión anticipada de la derrota del pensamiento ante el misterio divino, que lo sobrepasa, lo rompe y lo desborda. De Dios podemos y debemos decir muchas cosas, pues nos es necesario para nuestra vida, que no puede ser humana sin expresarse en la palabra. Pero debemos ser muy conscientes de que, en definitiva, todo lo que digamos serán siempre eso, palabras *humanas*, impotentes ante el Misterio, el cual siempre queda por fuerza mucho más allá de lo que ellas pueden expresar. El recurso a la metáfora que, más que decir, insinúa; que dice justamente lo que no dice (en el significado inmediato de sus términos); que, como del oráculo de Delfos decía Heráclito, "no afirma ni niega sino que hace señas", supone el medio menos inepto de que disponemos para abrirnos al Misterio inasible.

El recurso a la metáfora que, más que decir, insinúa; que dice justamente lo que no dice (en el significado inmediato de sus términos); que, como del oráculo de Delfos decía Heráclito, "no afirma ni niega sino que hace señas", supone el medio menos inepto de que disponemos para abrirnos al Misterio inasible.

Con todo, de algo podemos estar seguros, y en ese algo se van a apoyar decididamente estas páginas, que quieren dejar de ello absoluta constancia: *ese Misterio es amor*. Así se nos ha ido revelando en la historia religiosa más auténtica, y, si alguna duda podía caber, Jesús la ha disipado por completo. Por eso podemos vivir en la confianza plena y total. No disponemos de ese Misterio ni llegaremos nunca a comprenderlo, pero sabemos ya de modo definitivo lo único que en realidad interesa: que venga lo que venga de él, siempre será desde el amor y para nuestro bien. Para nuestra salvación.

Vamos a tomar cuatro metáforas,* de enorme fuerza simbólica, que aluden a dimensiones fundamentales y abren amplias perspectivas sobre el Misterio amoroso de Dios. Tiene orígenes diversos, y su exégesis no pretende someterse al sentido estricto que pudieran tener en el contexto original. Más bien se intenta aprovechar su sugerencia, dejando que nuestro espíritu avance libre por el espacio que ellas abren hacia la intimidad de Dios. El criterio decisivo será únicamente el proporcionado por su focalización en Cristo: él será el punto de referencia constante que confiera la configuración última de ese espacio hermenéutico, él será el criterio definidor que vaya concentrando su múltiple sugerencia. En la metáfora final la experiencia misma de Jesús se convertirá ya en la guía directa en nuestro camino a la búsqueda de la imagen verdadera de Dios, del rostro auténtico que el Señor vuelve desde siempre hacia nosotros.

Un rostro tan grande y tan humilde, tan elevado y tan inauditamente gratuito y entregado, que en realidad no somos capaces de creerlo. Con todo, vale la pena exponerse a su irradiación, para que su luz vaya disolviendo nuestra incapacidad, puliendo poco a poco ese "espejo donde vemos oscuramente", hasta aquel día en que "cara a cara" podamos conocer a Dios tan limpia e íntimamente como él nos conoce a nosotros (cf. 1 Cor 13,12). ***R***

*Las desarrolla en el libro de referencia.

Pascua Cósmica Celebración del nuevo Universo

http://servicioskoinonia.org/relat/453.htm



José María Vigil

Licenciado en teología por el Angélicum de Roma, licenciado en Psicología por la UCA de Managua, y doctor en Educación y Mediación Pedagógica por la Universidad La Salle de Costa Rica. Post-doctorado en Ciencias de la religión por la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

Este ritual fue creado originalmente por la hermana Miriam Terese McGillis en los años 80 para celebrar la nueva visión de la creación. Desde entonces se ha realizado en todo el mundo en muchos contextos diferentes. A su vez, nuestra versión, reelaborada a partir de la celebrada y difundida[1] *en enero de 2017 por la Unitarian Universalist Church de Santa Fe[2] (NM, uusantafe.org), quiere poner en valor los principales saltos cualitativos o 'emergencias' de nuestro Universo.*

Lo que ofrecemos es fundamentalmente un texto, lo que podría ser el guión para la narración/proclamación del nuevo relato cósmico que hoy tenemos a nuestra disposición los humanos, por primera vez, y que constituirá el núcleo de la celebración. El texto es amplio y puede resultar excesivo para algunas comunidades o en determinadas ocasiones; quienes preparen la celebración deben ver si la reducen, ya sea eliminando algunos párrafos menos significativos para la comunidad, o reduciendo/recortando otros párrafos. Mantenemos nuestro ofrecimiento del texto amplio, tanto porque es más fácil recortar un texto que ampliarlo, cuanto porque en las celebraciones amplias y distendidas, como una vigilia pascual, incluso podrá resultar corto. Además, el texto está pensado también para la meditación/oración personal.

El texto no pretende ser un texto racional científico, sino que está pensado, al contrario, para provocar la admiración, la reverencia ante el Misterio que se nos manifiesta en el cosmos y su desarrollo evolutivo; leerlo sin esta perspectiva espiritual y esta intención de oración, sería no entenderlo. Las notas del texto no formar parte del texto a proclamar; pretenden más bien dar pistas para una posible ampliación o profundización, y ayudar cuando el texto se utilice para la oración-meditación personal.

Conviene que sea proclamado y acogido meditativamente en un ambiente de intimidad celebrativa, y podría ser muy bien acompañado por la proyección de unas imágenes alusivas al contenido de cada párrafo; hoy resulta muy fácil encontrar imágenes adecuadas a este propósito en la red, o fotografiándola de libros adecuados.

Toda celebración tiene normalmente un componente simbólico, ritual. Esta celebración suele ser acompañada de una escenificación espacial que visibiliza plásticamente la inmensidad del tiempo de la historia del cosmos y los eventos evolutivos que jalonan esa historia. Puede verse en la red, en youtube[3]*. Pero puede ser bueno que cada comunidad estudie y concrete libre y creativamente cómo realizará esa escenificación, y qué significado le va a dar, y cómo lo transmitirá a los participantes.*

[1] Ver en Youtube: https://goo.gl/HFv9hq

[2] A quien agradecemos su servicialidad generosa, y su permiso para poder seguir reelaborándola; especialmente a la Rev. Gail Marriner.

[3] Véanse las direcciones de youtube en la bibliografía y referencias, al final de este texto.

Lector: Bienvenidos a esta celebración de la Cósmica. El Misterio nos hace maravillarnos, y la maravilla nos produce asombro. Hoy [esta noche] podemos asomarnos a contemplar la belleza de la historia de nuestro universo cósmico. Es la historia del Universo. Es la historia de nuestra Tierra. Es la historia del Ser Humano. Es tu historia y mi historia, la historia de todo lo que conocemos.

1. Hace trece mil setecientos treinta[4] millones de años, a partir de un punto más pequeño que un átomo explotó una gran bola de fuego cósmico, que se expandió explosivamente fuera de sí creando el espacio y el tiempo del universo, y dando lugar a toda la energía y la materia que conocemos hoy. Las ondas electromagnéticas de aquella gran explosión todavía siguen recorriendo incansables el universo. La gran explosión inicial no fue un instante, no se detuvo, continuó, y continúa expandiéndose todavía. Todo es consecuencia de aquella formidable explosión creadora de energía, y todo lo que ha sucedido desde entonces es consecuencia de aquella misma explosión, que no cesa, que hace que las galaxias se sigan separando unas de otras, y que el Universo siga expandiéndose... Y el Gran Misterio está allí, expandiéndose en el Universo, aleteando sobre el caos primordial.

2. A medida que el Universo se fue expandiendo, comenzó a enfriarse, y después de aproximadamente un millón de años las cosas se enfrían lo suficiente como para que el hidrógeno y el helio produjeran nuevas formas de materia. Todo estuvo a oscuras durante unos 200 millones de años. La gravedad fue agrupando los gases, y calentándolos, hasta que las primeras estrellas empezaron a dar luz, otros 200 millones de años más tarde. Y el Gran Misterio está allí, desde el principio, incubando la emergencia de formas siempre nuevas.

Las estrellas, nacen, viven, se agrupan... y mueren: las supernovas. Se calientan tanto que, en su interior, los núcleos de los átomos se fusionan para formar elementos más complejos que el hidrógeno y el helio, como el oxígeno que respiramos, el calcio de nuestros huesos, el fósforo de nuestro cerebro, el hierro de nuestra sangre...

3. La fuerza de la gravedad condensa las primeras estrellas, como gotas de lluvia de nubes gigantes de gas y polvo. Se forman nebulosas y sistemas estelares, incluso con sus planetas. Hace 13.200 millones[5] de años, aparecen las primeras galaxias, formadas por estrellas que se fusionan. Esas galaxias se unen, y forman otras más grandes, y otras, y cientos de miles de millones de galaxias... incluyendo la nuestra, la Vía Láctea, que se formó hace unos 11.000 millones de años[6]. Y el Gran Misterio está allí, incubando desde dentro esa creatividad y fecundidad cósmica incesante.

4. Las estrellas, nacen, viven, se agrupan... y mueren, con una formidable explosión en las pueden resultar 100.000 veces más luminosas, las supernovas. Se calientan tanto que, en su interior, los núcleos de los átomos se fusionan para formar elementos más complejos que el hidrógeno y el helio, como el oxígeno que respiramos, el calcio de nuestros huesos, el fósforo de nuestro cerebro, el hierro de nuestra sangre... Todos estos nuevos elementos, más pesados, que luego serán necesarios para el surgimiento de la vida, se han formado en el abrasador núcleo de estrellas que desaparecieron muriendo con una gran explosión, como supernovas, reciclándose una y otra vez con cada generación de estrellas, desde hace miles de millones de años. Cada uno de los átomos que hoy nos constituyen a los seres vivos tiene fecha de origen: en la explosión de alguna supernova. Todos nosotros, y todos los seres vivos, estamos hechos de polvo de estrellas... Y el Misterio de la Vida está ahí, en el palpitar del cosmos, animando su crecimiento en complejidad.

5. Hace 4500 millones de años[7], de la muerte explosiva de nuestra estrella abuela, Tianmat, que murió como supernova explosiva, surge nuestra estrella, la que llamamos Sol, y un gran disco de gas y polvo, escombros de materia estelar, que giran en torno a él, de los que se formarán los planetas y otros miembros de nuestra familia del sistema solar. Y el Gran Misterio estaba ahí, en las reverentes vueltas danzantes de los planetas, en la magnitud y la pequeñez de este sistema solar, en torno a una estrella mediana, perdido en la inmensidad del vacío interestelar de nuestra Galaxia…

[4] Según las mediciones más precisas de la Sonda de Anisotropía de Microondas Wilkinson (WMAP), lanzada por la NASA en 2001.

[5] El 13 de enero del conocido «calendario cósmico», que distribuye a lo largo de un año, todos los acontecimientos cósmicos que se han registrado a lo largo de sus 13.730 millones de años. Esta idea la popularizó Carl Sagan en su libro Los dragones del Edén y en la serie de televisión Cosmos que él presentó. En ella cada segundo equivale a 438 años, cada hora 1'580.000 años, y cada día 37'800.000 años. La vida humana promedio dura 0'15 segundos.

[6] El 15 de marzo del calendario cósmico.

[7] El 31 de agosto.

En el seno del agua, enriquecida con las sustancias químicas necesarias, bajo la acción de la energía y del calor del sol, emerge el Misterio de la Vida, en pequeñas células microscópicas, sumamente simples, que llamamos bacterias, y la Tierra cobra Vida.

6. Hace entre unos cuatro mil cuatrocientos y cuatro mil quinientos millones de años, se forma la Tierra[8], a partir del disco de materia de gas y polvo que giraba en torno al Sol, hasta convertirse en un planeta caliente fundido, con una fina corteza rocosa. Aquí comienza la historia de lo que se convertirá en la canica azul[9] y blanca en el espacio, que sólo hace unos pocos años que pudimos fotografiar llenos de asombro. Durante los primeros mil millones de años de la Tierra, cometas y meteoritos curten a golpes su superficie, mientras ella se va enfriando. Alguno de los mayores impactos hace que el eje de la Tierra se incline 23 grados respecto a la perpendicular del plano de la eclíptica, lo que dará lugar a las estaciones y a los ciclos anuales de la vida que más tarde aparecerá en el planeta. Fragmentos de restos en órbita colisionaron y se fusionaron formando lo que hoy es nuestra Luna, que al principio estaba diez veces más cerca, brillaba unas cien veces más, y ejercía una fuerza gravitacional mucho más fuerte. Y el Gran Misterio está ahí, en la rotación torcida de la Tierra sobre la eclíptica, en el luminoso cortejo nocturno de la Luna, en la danza de las estaciones y de las mareas.

7. La corteza de la Tierra se engrosa y se agrieta, se forman las capas tectónicas y sus fallas, y exuberantes volcanes expulsan el magma húmedo de la tierra profunda a la superficie. El vapor se condensa sobre la tierra, las nubes se acumulan y la lluvia cae por primera vez. La tierra se va enfriando más y más, dejando de ser aquella ascua fundida original. Las lluvias son torrenciales, se derraman sobre la superficie del planeta hasta que corren los ríos sobre la tierra, y se acumulan en los océanos, que llegan a ser mucho más extensos que la tierra firme, en este planeta que podría ser llamado el Planeta Agua. La distancia concreta que la Tierra va manteniendo respecto al sol permite que el agua pueda mantenerse en sus tres estados, que es una de las condiciones esenciales de la vida. Se trata del agua líquida, el líquido más peculiar y necesario para la vida. Y el Gran Misterio está allí, en las lluvias, atemperando el clima del planeta, formando y modelando la geosfera.

8. Hace tres mil quinientos millones de años[10], aparece la vida en nuestro planeta. Aún no sabemos si vino de fuera o si surgió aquí: es todavía uno de los grandes enigmas de la ciencia. En el seno del agua, enriquecida con las sustancias químicas necesarias, bajo la acción de la energía y del calor del sol, emerge el Misterio de la Vida, en pequeñas células microscópicas, sumamente simples, que llamamos bacterias, y la Tierra cobra Vida.

Las bacterias son tan simples que prácticamente no mueren, simplemente se dividen para multiplicarse (mitosis). Con la vida, la materia está intentando una nueva forma de existencia, en un nivel nuevo, como materia auto-organizada y auto-poiética, que se mueve a sí misma e incluso se reproduce manteniendo su identidad. La vida ya no es simple materia, sino una forma de auto-organización que la materia adopta, una forma que perdura con el tiempo, a pesar de que la materia concreta de que está hecho ese ser vivo esté continuamente cambiando... La vida no es sin más la materia (o sustancia) de un ser vivo, sino una «forma», el proceso de auto-organización que lo constituye... El cosmos, en la Tierra, entra con ello en un nuevo nivel de existencia, el de la auto-organización y la autopoiesis: la Vida, la biosfera. Y no es un conjunto de bichos vivos... sino un mismo proceso englobante, con un mismo origen, encarnado en millones de seres vivos que desde entonces se reproducen y mueren, pero que forman una unidad, una única y misma Vida en este planeta –no sabemos todavía si hay vida en otra parte del cosmos–. Y el Gran Misterio está allí, en las primeras células vivas, en el salto cualitativo gigantesco que representa la «emergen-cia» de la Vida.

9. Desde el principio la vida fue monocelular, como las bacterias: pequeñas células, sumamente elementales, procariotas, sin núcleo. Hasta que después de mil millones de años en el intento, la vida consiguió dar una voltereta sobre sí misma y reinventarse: surgieron las células eucariotas[11], es decir, con núcleo: una especie de sistema nervioso central de la célula, donde,

[8] El 14 de septiembre.

[9] La canica azul es una famosa fotografía de la Tierra tomada el 7 de diciembre de 1972 por la tripulación de la nave espacial Apolo 17 a una distancia de unos 45 000 kilómetros.

[10] El 21 de septiembre.

[11] Como consecuencia de la incorporación simbiótica de diversas células procariotas. Es la teoría endosimbiótica de Lynn Margulis en los años 80 del siglo pasado, que supone un vuelco a la interpretación prevalente en los últimos 100 años, en los que la fuerza de la evolución biológica se ha creído ver en la competencia radical por la supervivencia… Según Margulis, al contrario, fue la cooperación la que permitió el avance de la vida.

entre otras cosas, se almacena la información de sí misma, la información que dirigirá todos sus procesos, su propia arquitectura biológica, la forma de metabolizar su alimento, su forma de producir las proteínas que necesita, su forma de reproducirse... Las células eucariotas pronto formarán organismos multicelulares, y en el núcleo de todas y cada una de sus células se guardará toda la información que describe el funcionamiento de la vida de ese organismo y de su especie. Esa información está codificada en un código de cuatro letras, el ADN que Crick y Watson descubrirán y descifrarán sólo en los años 50 del siglo XX... y que es común a absolutamente todos los seres vivos de este planeta... Así, en este nuevo nivel, la vida ya no sólo es materia auto-organizada, sino materia informada, que obedece la guía de la información que la controla, información que reproduce y transmite, y que trata con inimaginable superabundancia de reduplicación: todas las células guardan en su núcleo toda la información propia de la especie -¡el libro de la Vida, en el que está escrito y podemos rastrear todo nuestro pasado ancestral!–... La Vida se ha hecho materia auto-organizada y auto-informada. La aparición de las células eucariotas fue un salto, una nueva «emergencia» en el desarrollo de la vida, un cambio tan enorme y significativo como el surgimiento de la propia vida, como un volver a comenzar. Y el Gran Misterio tiene que emplearse a fondo para acompañar estos saltos cualitativos, complejificadores, ascendentes, de la energía, la materia, la vida…

10. Hace 3.000 millones de años, las bacterias, que se han extendido por todo el planeta, han resultado tan exitosas y se han multiplicado tanto, que se quedan sin fuentes de energía. En respuesta a esa crisis de escasez, evolucionan hacia una forma de captar directamente la energía del Sol, que pasan a utilizarla para crear nuevas fuentes de alimentación, a partir del agua y de minerales simples: las algas verdiazules[12] inventan la fotosíntesis, que será –y continúa siendo– la base principal de la alimentación de todos los seres vivos. Con lo más abundante y barato de la tierra, el agua y el dióxido de carbono (que además es tóxico), la fotosíntesis toma la energía del sol y la «encapsula» formando glucosa, que será la materia alimenticia proveedora de energía (la energía misma del sol ahí encapsulada) para los seres vivos. Sabemos cómo funciona, pero todavía no somos capaces de hacerlo; el día que lo logremos se desatará una revolución mucho mayor que la industrial. Mientras, el Sol es la fuente de energía para toda la comunidad de vida de este planeta. Sin embargo, con el comienzo del proceso de fotosíntesis, los nuevos organismos emiten oxígeno, un gas corrosivo mortal que se va acumulando en la atmósfera y amenaza toda la vida de aquel entonces. Y el Gran Misterio está ahí, en el proceso, en este hallazgo que posibilitará la alimentación de la mayor parte de la vida futura, y en los esfuerzos evolutivos de la vida por mejores fórmulas de supervivencia y desarrollo.

La primera crisis ambiental planetaria es evitada por la creatividad de estas criaturas celulares minúsculas, que inventan un uso para el oxígeno: respirarlo y utilizar su energía. El oxígeno deja así de ser nocivo para los seres vivos.

11. Hace 2 mil millones de años emergen células que utilizan el oxígeno. La primera crisis ambiental planetaria es evitada por la creatividad de estas criaturas celulares minúsculas, que inventan un uso para el oxígeno: respirarlo y utilizar su energía. El oxígeno deja así de ser nocivo para los seres vivos. El nivel de oxígeno continúa aumentando hasta alcanzar niveles cercanos a los actuales. Estas bacterias individuales aprenden a cooperar y se especializan dentro de cooperativas de células gigantes. Dentro de cada célula, algunos microorganismos bacterianos crean pequeños motores eléctricos donde otros organismos captan o almacenan la energía, mientras otros utilizan esa energía para sintetizar los alimentos. Las partes individuales se vuelven menos independientes, pero más seguras, como miembros ahora inseparables de nuevos conjuntos. Todos estos tipos de organismos son ya de la misma materia que todas las plantas y animales de hoy en día. Y el Gran Misterio está allí, en esa cooperación.

12. Hace unos mil millones de años surge la sexualidad[13] como un momento avanzado de la vida. Irrumpió una célula con membrana y dos núcleos. En ellos se encuentran los cromosomas con el DNA. Técnicamente es conocida como *eucarionte* o también célula diploide, célula con doble núcleo.

Su importancia es que en ella se origina el sexo. En su forma más primitiva, el sexo significaba el intercambio de núcleos enteros entre células binucleadas, llegando a fundirse en un único núcleo diploide, que contenía todos los cromosomas en pares. Hasta aquí las células se

[12] Las cianobacterias, por su nombre técnico.

[13] L. BOFF, La memoria sexual: base biológica de la sexualidad humana, servicioskoinonia.org/boff, nº 650.

multiplicaban solas por mitosis (división) perpetuando el mismo genoma. La forma eucariota de sexo, que se da por el encuentro de dos células diferentes, permite un intercambio fantástico de informaciones contenidas en los respectivos núcleos. Y eso origina una enorme biodiversidad. La vida se teje a base de cooperación, de intercambios, de simbiosis, mucho más que de lucha competitiva por la supervivencia. La evolución ha llegado hasta la fase actual gracias a esa lógica cooperativa entre todos. Y ahí continúa el Gran Misterio, amando y amando la co-creatividad y la biodiversidad.

13. Hace 600 millones de años unas manchas en la piel, sensibles a la luz, proporcionaron a algunos microorganismos marinos una ventaja evolutiva, al poder huir de los dañinos rayos ultravioletas del sol dentro del mar. Con el tiempo, esas proteínas sensibles a la luz se concentran en la parte delantera de los organismos multicelulares avanzados, evolucionando durante millones de años hacia formas de visión más complejas, los ojos. La Tierra se ve a sí misma por primera vez. Nosotros hemos heredado en nuestro propio cuerpo todo aquel esfuerzo evolutivo…

Con el tiempo, esas proteínas sensibles a la luz se concentran en la parte delantera de los organismos multicelulares avanzados, evolucionando durante millones de años hacia formas de visión más complejas, los ojos.

Los animales de cuerpo blando evolucionan en los océanos. Durante los siguientes 70 millones de años surgen las conchas y las mandíbulas, los picos y los esqueletos. Y el Gran Misterio está ahí, acompañando la evolución y la complejificación.

14. Hace 460 millones de años, dejando el agua, animales tales como gusanos, moluscos y crustáceos... hacen frente a las dificultades para respirar el aire, sobrevivir al clima y levantarse y caminar a pesar de la gravedad. Las algas y los hongos se aventuran tierra adentro. Los musgos evolucionan. Aparecen los insectos, que evolucionan hacia cuerpos casi sin peso, que les permiten conquistar el aire como los primeros voladores, y que tendrán tanto éxito evolutivo que se convertirán en el grupo animal más numeroso del planeta (hasta hoy hemos descrito ya más de un millón de especies). Y el Gran Misterio está ahí, en las algas, los hongos, los insectos... y el milagro de la vida que alza el vuelo.

15. Hace 365 millones de años[14], el Tiktaalik[15], un pez óseo fue uno de los primeros animales en salir del agua y adentrarse en tierra, convirtiéndose en anfibios (que todavía regresaban al agua para depositar sus huevos). El pez óseo transformará sus branquias en pulmones, y sus aletas evolucionarían hacia patas, pezuñas... Hoy nuestras manos son todavía deudoras del diseño óseo de aquellas aletas, y nuestro feto desarrolla por un momento branquias rudimentarias, como memoria genética que recuerda lo que fuimos... Y el Gran Misterio está ahí, acompañando a la Vida a la conquista de la tierra firme, y de los aires…

16. Hace 335 millones de años aparecen los primeros bosques. Generación tras generación, se cargan con el carbono extraído de la atmósfera, que se convierte más tarde en carbono fosilizado como carbón y petróleo... A medida que los grandes bosques se extienden, los anfibios se transforman en criaturas pre-reptilianas, y la innovación de los huevos con cáscara que puede contener líquido, les permite avanzar hacia el interior. Comienza la gran edad de los reptiles. Todavía nosotros llevamos, en la parte más arcaica de nuestro cráneo, un cerebro reptil, que controla las emociones primarias del hambre, la defensa, la sexualidad... Y el Gran Misterio está allí, en el viento que agita las hojas de los bosques y el reptar de los reptiles.

17. Hace 235 millones de años, después de la cuarta y mayor extinción masiva en la tierra, el final del período Permiano es seguido por la aparición de los dinosaurios. Durante 170 millones de años estos animales se multiplican. Con 40 metros de longitud a veces, eran animales sociales que a menudo viajaban y cazaban en grupos. Desarrollaron una novedad conductual antes desconocida en el mundo de los reptiles: el cuidado parental. Algunos dinosaurios enterraban cuidadosamente sus huevos y se quedaban con sus crías recién nacidas, alimentándolas hasta su independencia. Y el Gran Misterio está allí, con los dinosaurios y su parentalidad.

18. Hace 225 millones de años, los primeros mamíferos, pequeños y nocturnos, saltan y escalan y nadan en medio del mundo de gigantes de los dinosaurios. Algunos evolucionan hacia la lactancia, permitiendo que las hembras pasen más tiempo

[14] El 17 de diciembre del calendario cósmico.
[15] SHUBIN, Neil, *Tu pez interior*, editorial Capitán Swing, Madrid 2015, pág. 14, y passim.

en el nido manteniendo a sus crías tanto alimentadas como calientes. Desarrollan el cerebro límbico, el del afecto, la caricia, el abrazo, los lamidos... un cerebro límbico que rodea nuestro propio cerebro reptil, porque también los humanos somos mamíferos. Y el Gran Misterio está allí, en la emergencia de los mamíferos.

19. Hace 150 millones de años emergen los pájaros, descendientes directos de ciertos dinosaurios cuyos huesos de las patas delanteras evolucionaron hacia huesos de ala, cuyos huesos de mandíbula evolucionaron hasta convertirse en picos, y cuyas escamas evolucionaron hasta convertirse en plumas. Estos pájaros antepasados eran mucho más grandes que las aves de hoy, con una envergadura de hasta doce metros con las alas. Y el Gran Misterio estaba allí en los pájaros.

20. Hace 115 millones de años[16] las plantas desarrollan las magníficas exposiciones sexuales que llamamos flores, haciéndolas irresistibles a los insectos, por sus colores, fragancias y deliciosos néctares. Los insectos, sin saberlo, transportan polen de una flor a otra, fertilizando las plantas de las que se alimentan. Las plantas, enraizadas, y los insectos, voladores, bailan una misma danza, la Tierra resplandece en color y movimiento, y el Gran Misterio está ahí, en la reciprocidad entre las flores y los insectos.

21. Hace 65 millones de años, poco después de que hayan aparecido los primates, el cretácico termina con la quinta extinción masiva, después de que un asteroide de diez kilómetros de diámetro golpee la península de Yucatán. Esto marca el final de la era de los dinosaurios, y con ello, el comienzo de la era de los mamíferos, la era Cenozoica. Con los dinosaurios desaparecidos, el nicho antes oscuro y protegido que los animales pequeños ocupaban, se expande, y esas pequeñas criaturas caminan con rapidez a la luz del día, moviéndose rápidamente para ocupar la mayor parte de la ecología planetaria posible. En los próximos 60 millones de años, la tierra acoge a los roedores, las ballenas, los monos, caballos, gatos, perros, antílopes, gibones, orangutanes, gorilas, elefantes, chimpancés, camellos, osos, cerdos, babuinos... y los primeros humanos. Es la edad de los mamíferos. Y el Gran Misterio está ahí, en la extinción, la recupera-ción... y en la evolución que no cesa de avanzar y de complejificarse.

> Hace 115 millones de años las plantas desarrollan las magníficas exposiciones sexuales que llamamos flores, haciéndolas irresistibles a los insectos, por sus colores, fragancias y deliciosos néctares. Los insectos, sin saberlo, transportan polen de una flor a otra, fertilizando las plantas de las que se alimentan.

22. Hace cuatro millones de años los homínidos ponen de pie y caminan sobre dos piernas; abandonan los árboles, y se adentran por la sabana llana, mudan de hábitat y de formas de vida... Esto parece estar relacionado con los cambios climáticos, debidos a un cambio de inclinación en el eje de rotación de la tierra o también a un cambio en la energía recibida del sol... Termina un período glacial y el cambio climático invita y empuja a estas especies del género homo a salir de la selva y de África. Los estudios genéticos actuales del material genético contenido en las mitocondrias de personas de todo el mundo avalan la hipótesis llamada de la Eva negra, según la cual todos los actuales *homo sapiens sapiens* descendemos de una hembra que vivió en algún lugar de África hace unos 300.000 años. Estudios sobre el gen de la hemoglobina, ratifican que todas las poblaciones humanas modernas derivan de una población ancestral africana de hace unos 200.000 años, cuyos miembros no habrían sido más de 600 individuos, grupo probablemente descendiente del *homo ergaster* o el *homo antecessor*[17]. Y el Gran Misterio está ahí, en los cambios climáticos de la Tierra y en las transformaciones que provoca en la vida de todos los seres vivos que la habitan.

23. La bipedestación deja libres las manos, reduce los maxilares, facilita la encefalización con una capacidad craneal creciente, caminando hacia un cerebro cada vez mayor que, a la altura de nuestros días, llegará a ser la obra más compleja y sofisticada que hoy por hoy conocemos que exista en este Universo. Muy poco a poco va surgiendo el lenguaje, con el que damos un nombre a todas las cosas, empalabramos el mundo, y con las palabras re-presentamos la realidad en nuestra mente, la elaboramos y la compartimos con los demás... Hace unos cien mil años emerge entre los humanos modernos el pensamiento simbólico, los signos, los adornos, el arte, las metáforas... Desde el principio hemos sido curiosos, admiradores, indagadores, reflexivos,

[16] El 28 de diciembre.

[17] CAMPILLO, José Enrique, La cadera de Eva, Crítica, 2007 Barcelona, 208-209.

imaginativos, poetas... y necesitados de sentido: sin un horizonte de sentido no podemos vivir, sin sentido se nos hace insoportable la vida, nos desesperamos. Si no encontramos el sentido, nos lo inventamos, lo imaginamos, lo creamos, y lo creemos, y le damos el máximo rango de credibilidad. Nuestros relatos, los mitos fundantes, nos dotan de sentido y de fuerza –personal y comunitariamente–, incluso de entusiasmo y hasta de trance místico, y nos hacen viables y poderosos aun en las condiciones ambientales más adversas y en la ignorancia más supina. Es en esta época paleolítica cuando nos fraguamos como especie capaz de ver donde no hay, de crear lo que no existe, y de creer realidades basadas en mitos que no son verdad... Todo ese *software* cultural pasa a formar parte de nuestra propia naturaleza. Lo compartimos y lo transmitimos en las largas tertulias de las noches, junto al fuego, cuando los ancianos cuentan las historias de la tribu y toda la comunidad, los jóvenes sobre todo, graban el software de programa operativo cultural común... Y el Gran Misterio está también ahí, en la imaginación y la creatividad, en la fantasía creadora, en las historias contadas junto al fuego que encienden mentes y corazones, en ese proceso lento de la hominización…

24. Durante las últimas 40.000 generaciones[18] (durante la última hora del calendario cósmico) hemos sido nómadas, viviendo en grupos de cazadores recolectores, siguiendo a los animales en sus migraciones, haciendo herramientas, controlando el fuego, sintiéndonos muy unidos a la Tierra, celebrando sus solsticios y equinoccios como ritos de paso universales. A lo largo de todo este tiempo paleolítico hemos exhibido una conducta espiritual, transida de reverencia y culto hacia la naturaleza y hacia los signos astrológicos del cielo. El animismo y

la naturaleza deja de ser considerada divina y es reconsiderada como fabricada por Dios; no es ella la divinidad, sino un producto fabricado por la divinidad, una divinidad que es un espíritu, no natural, no material, incorpóreo, superior: «Dios». Aparece el teísmo, que va a acompañarnos durante mucho tiempo.

las religiones chamánicas nos han hecho sentirnos muy en casa, parte de una naturaleza sagrada rebosante de energía mística. Por todas partes aparecen las imágenes femeninas de la diosa, la Gran Diosa Madre, identificada con la Naturaleza, fuente de poder y de fecundidad. Por entonces, para nosotros todo es sagrado... y la espiritualidad forma parte integral de toda cultura humana. Y el Gran Misterio está ahí, latiendo en el asombro y la adoración de los hombres y mujeres ancestrales.

25. Hace 11 mil años los seres humanos inventan la agricultura. Comenzamos a dar forma a nuestro ambiente eligiendo cultivar y evolucionar algunas especies y abandonar otras. Logramos igualmente la domesticación de algunos animales. La del caballo, por ejemplo, da un vuelco a las tribus euroasiáticas de las praderas siberianas, que a partir de ese momento, montados a caballo, se lanzan a la conquista de nuevas tierras para sus ganados. Son las invasiones kurgans, en tres oleadas, entre los años 4500 y 2800, que dan un vuelco a la civilización matrística y pacífica de la vieja Europa, anterior a la «aurora de la historia», con Sumer. Durante mucho tiempo, la imagen del dios de la guerra y la conquista, representado como un guerrero a caballo, va a ser la imagen religiosa más frecuente, que desplazará totalmente a las estatuillas de la Gran Diosa Madre. Es un golpe de estado de los dioses masculinos y del patriarcado. Es el momento en que comienzan a aparecer las religiones clásicas, emergiendo primero el hinduismo y el confucianismo, seguidos por el judaísmo, el budismo, el cristianismo y el islam. Cambia radicalmente nuestra relación con la Naturaleza, por obra de una nueva estructura de pensamiento que se impone: la naturaleza deja de ser considerada divina y es reconsiderada como fabricada por Dios; no es ella la divinidad, sino un producto fabricado por la divinidad, una divinidad que es un espíritu, no natural, no material, incorpóreo, superior: «Dios». Aparece el teísmo, que va a acompañarnos durante mucho tiempo. Y el Gran Misterio está allí, en nuevas formas de percibir y reverenciar lo Sagrado.

26. Hace 400 años[19] [hace apenas un segundo, el último, en la escala del calendario cósmico anual] los humanos despertamos a un nuevo espíritu de indagación y conocimiento que llamamos «modernidad». Nos entra una fiebre de conocer desde bases firmes. Abandonamos los fundamentos milenarios del saber tradicional (la fe, la creencia, la tradición, la autoridad...) y crea-

[18] Durante la última hora del calendario cósmico.

[19] Apenas hace un segundo, el último en la escala del calendario cósmico.

mos un método científico, de búsqueda implacable y demostrada –hasta donde sea posible– de la verdad. Hacemos observaciones empíricas para tratar de descubrir los secretos de la naturaleza y sus leyes, de un modo seguro, y humilde, nada dogmático, es decir, siempre dispuestos aceptar cualquier nueva interpretación que se pruebe ser más plausible. Con ello hemos comprendido que el mundo funciona mediante leyes naturales, sin necesidad de seres sobrenaturales que lo conduzcan. Con la ciencia hemos creado tecnologías poderosas que han transformado y facilitado inimaginablemente nuestras vidas, y hemos construido instrumentos que nos permiten observar hasta los límites del universo o las intimidades cuánticas del mundo subatómico. Por primera vez en la historia de la Humanidad, estamos disponiendo todos (todas las culturas, los países, las religiones...) de un mismo relato sobre el origen y evolución del cosmos, y una imagen del Universo que es realmente diferente al aquel en el que creíamos estar, un Mundo Nuevo, que tiene una nueva coherencia y una nueva potencialidad de sentido. De esta nueva visión, va a derivar probablemente una nueva Humanidad[20]; estamos probablemente en un tiempo-eje que va a abrir un nuevo estado evolutivo de la humanidad y de la Tierra.

Y el Gran Misterio está ahí, en la agitación apasionada del espíritu humano buscando el conocimiento, la verdad en el corazón mismo de la naturaleza y del cosmos, por la que la Tierra comienza a verse a sí misma, a sentirse, a pensar, a reflexionar, en el ser humano y su ciencia.

27. Con la ciencia no sólo se nos desnuda el mundo físico, sus procesos, sus causas, las leyes que lo rigen... sino el mundo de la vida. En el siglo XIX Darwin ha extendido la revolución científica al campo de los seres vivos: también la evolución de la vida puede explicarse sin recurrir a entidades sobrenaturales, sin creador directo externo, sin segundo piso ni a explicaciones míticas. La ciencia nos ha demostrado también la perfecta continuidad entre el mundo físico, el biológico y el cultural, enraizados todos ellos en el substrato cuántico. Esta nueva comprensión científica de la vida nos ha descolocado, nos ha sacado del fanal de especie absolutamente diferente que creíamos ser, en un eslabón más, el último –sólo por ahora–, con mucha menos diferencia respecto de los demás seres vivos. Nuestra visión sobre la vida y sobre nosotros mismos es nueva: ya no nos sentimos por encima, ni mucho menos separados, sino en comunión y con un sentido de pertenencia pleno. De dueños estamos pasando a considerarnos cuidadores, y del antropocentrismo estamos pasando a poner en el centro la Vida misma.

Nuestra visión sobre la vida y sobre nosotros mismos es nueva: ya no nos sentimos por encima, ni mucho menos separados, sino en comunión y con un sentido de pertenencia pleno. De dueños estamos pasando a considerarnos cuidadores

Como todas las especies, somos un intento de la vida por avanzar siempre hacia nuevas formas... y estamos destinados a la extinción... Y entra dentro de lo posible que nos extingamos…

28. En 1929 se descubre evidencia empírica de un universo en expansión: Hubble descubre el corrimiento hacia el rojo en la luz de las estrellas lejanas, lo que revela que se están alejando... Descubrimos que el Universo se está expandiendo, y que lo está haciendo con una velocidad constantemente acelerada... Con nuestros nuevos potentísimos telescopios descubrimos que cuando vemos con ellos las estrellas que están a miles de millones de años, estamos también viajando en la máquina del tiempo, viendo cómo era el universo hace miles de millones de años... Prácticamente hasta Hubble pensábamos que el cosmos tenía 6000 años de antigüedad (como la Biblia nos enseñó), y ahora sabemos que tiene –que tenemos– 13.730 millones de años... y que hay en él cientos de miles de millones de galaxias... En 1995 descubrimos que «tiene que haber» exoplanetas, y ponemos los telescopios de nuestros observatorios astronómicos a buscarlos, y a la altura de hoy ya hemos contabilizado y localizado más de 2000 –y sabemos que habrán de ser trillones los que haya en el cosmos–. Descubrimos que no estamos solos... Y el Gran Misterio está ahí, en nuestro permanente redescubrimiento del Gran Misterio *semper maior*.

29. Desde el comienzo de la revolución industrial[21] (apenas unos segundos del año cósmico), con el maquinismo, hemos comenzado a quemar intensivamente los combustibles fósiles, el carbono que los bosques enterraron bajo tierra haciendo una atmósfera más sana para los seres vivos. En las últimas décadas estamos observando un anormal calentamiento del planeta. Es cierto que su temperatura ha va-

[20] TEILHARD de CHARDIN, La activación de la energía, F725.

[21] Apenas los últimos dos segundos del año cósmico.



riado con frecuencia, por factores naturales; es por ello por lo que muchas personas no han querido darle importancia; pero hoy sabemos que este calentamiento concreto actual es por causa de la quema de ingentes cantidades de combustibles fósiles para satisfacer sus insaciables necesidades energéticas. Estamos ya seguros de que al paso que vamos, al final de este siglo, o en el siguiente, la temperatura alcanzará niveles insoportables, y se agravará hasta niveles apocalípticos la extinción masiva de especies que ya está en curso. A la altura de 2016, dieciséis de los diecisiete años más cálidos registrados, han sido en este siglo[22]. Y lo que es peor: parece obvio que no tenemos voluntad política de evitar la catástrofe. La especie humana, la única que se da cuenta de lo que está pasando y de lo que nos amenaza, parece no estar a la altura de las circunstancias. Cabe la posibilidad de no evite su propia extinción, y que su paso por este mundo acabe siendo un desgraciado episodio, hablando en términos biológicos. Y el Gran Misterio parecería estar ausente, o ignorado por los humanos, que en este punto parecen desconocerlo.

30) Más recientemente todavía, a partir de 1964[23], hemos descubierto la evidencia del origen del universo en el eco del *big bang*: es la evidencia del fulgor primordial, del origen del origen, de la explosión que no cesa, la explosión que sigue expandiendo el cosmos y sigue expandiéndolo hacia adentro, hacia su complejificación y el crecimiento de la conciencia. Confinados como estamos en nuestro planeta –la única casa habitable que conocemos hoy por hoy– toda la información que tenemos sobre el cosmos (solo conocemos el 5%) nos llega por la luz, en sus diferentes longitudes de onda: luz visible, infrarroja, ondas de radio, rayos X… En septiembre de 2015 hemos descubierto las ondas gravitacionales, vibraciones del espacio-tiempo, el material del que está hecho el universo; en 1916 Albert Einstein sugirió que hay objetos que convierten parte de su masa en energía y la desprenden en forma de ondas que viajan a la velocidad de la luz y deforman a su paso el espacio y el tiempo. Acabamos de captar por primera vez estas ondas gravitacionales, que nos dan un sentido más y nos permiten saber qué está pasando allí donde hasta ahora no veíamos nada, por ejemplo, en un agujero negro. Hasta donde sabemos, es la primera vez que alguien en este universo reconecta hacia el pasado captando las ondas de la gran explosión inicial y esta nueva ventana de conocimiento del Universo.

Y el Gran Misterio está ahí, siendo, haciendo ser, haciendo resonar hasta el infinito las ondas del *big bang* y dejándose captar en la luz, en las ondas gravitacionales y en todas sus vibraciones de energía que aún estamos por descubrir. El Gran Misterio está aquí, en la Tierra y el Cosmos que, en nosotros, se vuelven conscientes de sí mismos, y veneran, adoran, se extasían contemplando agradecidos el Misterio que somos y que todo lo llena.

Este es el relato de nuestro cosmos, desde la nueva visión de la cosmogénesis. Es su historia, tu historia, mi historia, nuestra historia sagrada. En este tiempo, los humanos estamos reconociendo al cosmos, por primera vez, como nuestra placenta, nuestro hogar material y espiritual. Con el Gran Misterio, somos parte de la creación y co-creación permanente del cosmos. Y es lo que celebramos con todo nuestro corazón.

[22] Son datos relativos a 2016, reconocido a su término como el año más caluroso desde que tenemos registros, véase: http://elmundo.es/ciencia/2017/01/18/587faed446163fa1518b45c9.html (Publicado el 18 de enero de 2017).

[23] Penzias y Wilson, descubridores de las primeras evidencias del big bang.

BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA y otras REFERENCIAS

Serie «Cosmos», del National Geographic Chanel, presentado por Neil DE GRASSE TYSON. Especialmente recomendado el «calendario cósmico», en el capítulo primero.

ABRAMS-PRIMACK, *The New Universe and the Human Future Cosmology Could Transform the World*, Yale University Press, New Haven/London 2011.

ABRAMS-PRIMACK, *The New Universe and the Human Future Cosmology Could Transform the World*, Yale University Press, New Haven/London 2011.

Agenda Latinoamericana'2017, dedicada a la Ecología Integral trata de mostrar las bases de la espiritualidad ecocentrada... Está en la red, y además ofrece cuatro libros digitales gratuitos sobre espiritualidad ecológica: *https://eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL/Agenda-Latinoamericana*

BERRY, T., *The Sacred Universe: Earth, spirituality and religion in the 21th century*, Columbia University Press, NY 2009.

BERRY, Thomas, *Reconciliación con la Tierra. La nueva teología ecológica*. Cuatro vientos, Santiago de Chile 1997.

FLANNERY, *El clima está en nuestras manos. Historia del calentamiento global*, Taurus, Madrid 2007.

AYALA, Francisco José, *¿Soy un primate?*, Ariel, Barcelona 2011.

FUNG, Jojo M., *Llamado a un misticismo contemplativo y profético*, RELaT 446.

GONZALO, Manuel, *Génesis 1, narrado hoy*, Páginas Neobíblicas nº 22, servicioskoinonia.org/neobiblicas

GONZALO, Manuel, *Gracias,*

Tiburón. Un viaje por la evolución del universo, Ediciones SB, Buenos Aires, 2006.
HUBBARD, Barbara Marx, *Humanity Ascending*, video. *Conscious Evolution. Awekening the Power of Our Social Potential*. New World Library, Novato CA, revised edition 2015.
HUBBARD, Barbara Max, *Humanity Ascending*, edición en DVD. *Conscious Evolution. Awekening the Power of Our Social Potential*.
MACY, Joanna, Volver a la Vida. *Prácticas para conectar de nuevo nuestras vidas, nuestro mundo*. Desclée, Bilbao 2003.
MOLINEAUX, David, *En el principio era el sueño,* edición digital en línea de la Agenda Latinoamericana: https://www.academia.edu/32054168
MOLINEAUX, David, *Polvo de estrellas. El Universo, el Planeta y los Humanos,* edición digital en línea de la Agenda Latinoamericana: https://www.academia.edu/32054168
O'MURCHU, *Ancestral Grace. Meeting God in our human history*, Orbis Books, NY 2008; *Graça ancestral*, Paulus, São Paulo 2011.
O'MURCHU, Diarmuid, *In The Beginning Was The Spirit: Science, Religion and Indigenous Spirituality,* Orbis Books, NY 2012.
SHUBIN, Neil, *Tu pez interior*, editorial Capitán Swing, Madrid 2015.
SWIMME, Bryan, *El Universo es un dragón verde. Un relato cósmico de la creación*. Sello Azul, Santiago de Chile, 2ª ed. 1998.
VIGIL, José María, *Humanos, Naturaleza y Dios (1.5). Renovar madura y libremente el «paradigma antropo-teo-cósmico» de nuestra visión religiosa, a la luz de lo que sabemos hoy científicamente*. En https://www.academia.edu/34938195/
En Youtube, cuatro celebraciones del Cosmic Walk, de la UU de Santa Fe, CA, USA:
2013 Cosmic Walk Celebration
2014 Cosmic Walk Celebration
2015 Cosmic Walk Celebration
Stations of the Cosmos 2017 at UU Santa Fe
Another Cosmic Walk ritual: A celebration of the universe story, by Rich Heffern, Jan. 28, 2011
https://www.ncronline.org/blogs/eco-catholic/cosmic-walk-ritual-celebration-universe-story ***R***

EL PROBLEMA DE LA ANTROPODICEA

"En realidad tomamos conciencia cada vez más de la contingencia y finitud del hombre y de la equivocidad y ambigüedad de la realidad en la que estamos inmersos. Si la experiencia del mal nos hace desconfiar de un Dios que puede salvarnos, pero que relega la salvación a un más allá de ultratumba, también desconfiamos del demiurgo humano que nos promete paraísos secularizados en la tierra".

Razones y sinrazones de la creencia religiosa. ***J. A. Estrada****.*
(Editorial Trotta, S.A. 2001; pág. 129).



Jorge A. Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

INTRODUCCIÓN

El análisis que ahora iniciamos entronca directamente, podríamos decir, con el problema vital acerca del sentido y contenido de la existencia humana (si es que la existencia humana tuviera algún sentido desde una proyección ontológica y escatológica, cosa que abordaremos más adelante) y que viene a condicionar toda nuestra vida como experiencia susceptible de múltiples interpretaciones, como también analizaremos con detenimiento en este ensayo de investigación.

Efectivamente, nos encontramos ante un problema real, cual es el indagar y analizar sobre la *contingencia de lo humano*, es decir, lo que puede ser y acontecer o no. Acercarse a intentar, al menos, descifrar el contenido real de nuestra vida, más allá de los avatares de la existencia, conlleva, cuando menos, audacia, pero también riesgo, no nos equivoquemos. Siempre he pensado que el análisis filosófico-metafísico entraña, ciertamente, una buena dosis de atrevimiento hacia lo desconocido, hacia lo que aún está por desvelar. Pero en esto radica la belleza del filosofar, del indagar en las realidades que nos movemos, más allá de cualquier comprensión de las mismas. Y es por eso que podemos hablar con propiedad de *antropodicea*; esto es, ***de tratar de dimensionar o compatibilizar el problema del mal con la condición humana***. Algunos analistas del mundo de la filosofía hablan, incluso, de que antes de analizar la *teodicea* (argumentación filosófica que pretende conciliar el problema del mal en el mundo con las supuestas bondades divinas) hay que tener una cierta comprensión de la *antropodicea*, es decir, de saber dimensionar e intentar interpretar el *problema del mal* al margen de consideraciones teológicas o sobrenaturales.

Sobre la *teodicea* remito a un anterior ensayo donde analizo en profundidad el *problema del mal* y la posible justificación divina del mismo partiendo de la interpretación de **Leibniz** (1646-1716). En realidad, el enfoque que hace **Leibniz** sobre el *problema del mal* es, en verdad, un enfoque, que no el único. Por eso podemos hablar de distintas *teodiceas*, en plural.

Ya analizamos también la argumentación sobre la *teodicea* en **Hume** (1711-1776) en otro ensayo y es por lo que no voy a abundar en ello. No obstante, volveremos, sin duda, en otro tra-

bajo, a analizar otras posibles interpretaciones sobre la *teodicea*, puesto que se convierte la misma en el eje central sobre el que apoyar cualquier argumentación lógica y racional sobre el *problema del mal* y el silencio divino ante el mismo. Pero esto sería otra historia distinta, en parte al menos, de la que nos ocupa en este ensayo de investigación.

En este trabajo nos centramos, básicamente, en la dimensión netamente humana al abordar el *problema del mal* en el mundo y cómo tratar de encontrarle una explicación, es decir, el sentido (si es que lo tiene) de hablar de una *antropodicea* compatible con el mal en el mundo. Iremos desgranando pues, a lo largo de este estudio, aspectos relacionados con la llamada *antropodicea* para, al final, intentar extraer algunas conclusiones relevantes y significativas y, a ser posible, convincentes.

ONTOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

La *ontología*, como parte de la *metafísica* que analiza la esencia de nuestro ser, es la que primero nos advierte (cuando tomamos conciencia de la misma) de la *realidad del mal* en el mundo que nos rodea, más allá de cualquier interpretación que le demos a esta realidad que muchas veces nos conmueve y aturde, mientras que otras, en cambio, parece dejarnos sin palabras, pero que nunca nos pasa inadvertida. Tomamos así, pues, conciencia y consciencia del mal. Pero, ante esta realidad se pueden esbozar distintas interpretaciones. A lo largo de la historia el hombre ha tratado de encontrar una explicación, que no justificación, al *problema del mal*, sin hallarla, al menos de manera plenamente convincente. De ahí, hemos de entender, la derivación del problema hacia la divinidad. Así surgió la primera *teodicea*, de la que ya **Epicuro** (341-270 a.C.), el célebre filósofo hedonista de la antigüedad, renunció a toda responsabilidad humana desviando esta hacia los dioses ante la incapacidad de encontrar explicación humana al dilema del mal. El problema se tornaba irresoluble para los antiguos filósofos.

Sería posteriormente, con el advenimiento del judeocristianismo, cuando surgió la ingeniosa hermenéutica del llamado *libre albedrío*, el cual, en su concepción más dogmática y fundamentalista, viene a exculpar totalmente al ente divino derivando toda la responsabilidad del mal en el mundo hacia el hombre, al desviarse del plan propuesto por Yahvé. Pero la teoría del *libre albedrío* no explica, en absoluto, otro tipo de calamidades y tragedias que asolan con cierta frecuencia la vida humana en la tierra, como son las llamadas catástrofes naturales (terremotos que siegan miles y miles de vidas humanas, inundaciones, huracanes que destruyen ciudades y vidas de manera trágica, sembrando el pánico ante la indefensión provocada por estos fenómenos naturales, etc…), donde no cabe la intervención humana. ***La antropodicea puede explicar ciertos eventos que acontecen a los seres humanos cuya competencia es de su responsabilidad, pero no caben, racionalmente hablando, explicaciones para los otros eventos donde la mano del hombre no interviene en absoluto***. Ante todo este panorama se produce el silencio divino. No acertamos, en verdad, a encontrar una explicación coherente y sensata por más que las distintas *teodiceas* traten de explicarlo. Es para nosotros, ciertamente, un misterio insondable. Pero, al menos sí que podemos intentar encontrar alguna explicación al silencio divino.

El profesor **Juan Antonio Estrada** (Madrid, 1945), al que ya me referí en una citación suya en el epígrafe de este ensayo, excelente filósofo y teólogo jesuita español, sacerdote, maestro en teología por la prestigiosas universidades de Innsbruck y Múnich y la posterior consecución del doctorado por la Universidad Gregoriana de Roma, nos habla



Juan Antonio Estrada

desde la sapiencia y experiencia de hombre avezado en el conocimiento teológico y metafísico de una *"hermenéutica de sentido"*, al referirse a la forma de interpretar el acontecer metafísico y teológico de manera tal que no se puede hablar de una interpretación única y exclusivista, por muy atractiva o sugerente que esta sea. Y, dicho sea de paso, este es precisamente, el grave error en el que inciden los fundamentalismos religiosos: *el creer ingenuamente que solo hay una única y exclusiva interpretación acerca de la verdad, excluyendo y descalificando a todas las demás hipotéticas verdades*. ***Para el fundamentalismo e integrismo religioso no existen más cosmovisiones, sino una única forma posible de interpretar la realidad, aunque se admita absurda y exenta de la más mínima racionalidad.***

El **Prof. Estrada** llega a hablar de la plausibilidad e incluso de la credibilidad teórica y práctica de la respuesta al *problema del mal* desde la fe religiosa, pero sin sacrificar el intelecto, que es lo que hacen los *fundamentalismos religiosos* del signo que sean. Con el *fundamentalismo* se cumple aquella famosa sentencia de **Tertuliano** (160-220), conocido apologista y uno de los Padres de la Iglesia latina, de ¡cree porque es absurdo! (Vol. I-II de la *Patrología Latina*), y que es, a fin de cuentas, la pretensión de todo fundamentalismo religioso, algo

que chocaría frontalmente con la posterior tradición cristiana que trataría de compatibilizar razón y fe religiosa, especialmente a partir de san **Agustín de Hipona** (354-430) primero, y luego **Averroes** (1126–1198), al explicar la filosofía de **Aristóteles** (384-322 a. C.) desde el mundo musulmán y **Tomás de Aquino** (1225-1274), desde su implementación de la filosofía aristotélica con el cristianismo.

Retomando de nuevo el concepto de *antropodicea* y su hermenéutica hemos de decir que en el área de lo religioso, al igual que en otras áreas, hay que mantener vigilante la razón contra toda irracionalidad fanatizante y dogmática tan extendida en el mundo religioso. El mismo **Prof. Estrada** dice que aunque la luz de la razón sea débil, es la que tenemos. Por lo tanto hemos de saber utilizarla inteligentemente y no renunciar nunca a ella. Hablamos pues de distintas hermenéuticas, en plural, ya que no hacerlo así supondría caer en la vana pretensión, por demás totalmente absurda, de creernos que nuestra versión (la que cada uno se forme sobre *el problema del mal* y su relación con el hombre) es la única verdadera. Incluso admitiendo de que es la hipotética revelación divina la que tiene la exclusividad de la verdad o verdades sustanciales de esta vida, ¿qué lugar ocupa nuestra particular forma de interpretar esa realidad? Siendo totalmente sinceros y humildes hemos de admitir nuestra incapacidad de la comprensión plena del problema.

Recurriendo a **Karl Popper** (1902–1994) podríamos argumentar con su *teoría del racionalismo crítico*, la cual nos habla de cuestionar todo (incluso las teorías científicas) puesto que el carácter universalista de las teorías choca de lleno con la singularidad de quien las interpreta. Todas las argumentaciones teóricas son, pues, en versión del *racionalismo crítico*, falibles e indemostrables. No cabe defensa de las mismas, sino su *falsación*, es decir, su cuestionamiento. Curiosamente en el ámbito de la *fenomenología religiosa* esto no ha sido así en absoluto hasta el surgimiento de la crítica racionalista al fenómeno de lo religioso surgida a raíz de la *Ilustración*. ¿Por qué?, nos preguntamos intrigados. ¿Sería quizá por el sello de divinidad que trasciende tras ello? ¿O sería acaso la vana pretensión humana de acceder a lo irracional e incomprensible a nuestro entendimiento? ¿No habrá una clave de comprensión del problema? Tenemos el problema analizado (que es la realidad del mal en el mundo y su influencia en la humanidad), pero, en absoluto, la solución, por más que las distintas religiones se empeñen en demostrar lo contrario.

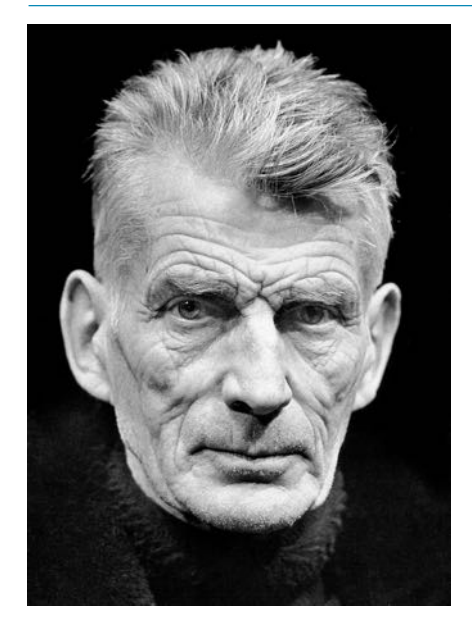
El **Prof. Estrada** habla de las nuevas estrategias surgidas en el mundo moderno a partir de la *Ilustración* del siglo XVIII que tratan de dar una explicación, al menos, al problema de la comprensibilidad del mal con respecto a la condición humana que culmina en el desenlace de la muerte, y estas argumentaciones se mueven en la línea de renuncia a los grandes relatos, a las distintas imágenes del mundo y a las creencias universales, conduciendo a la llamada *"aniquilación de lo divino en el hombre"*. Vana pretensión esta también ya que *el germen de lo divino (manifestado en la trascendencia de lo humano) prevalece en la criatura humana*. Hemos de entender que no cabe una aniquilación de lo divino en la naturaleza humana ya que en esta subsiste la idea y la presencia de un Dios que está por encima de nuestra condición humana y que si bien no podemos llegar a comprenderlo, sí acertamos a intuirlo. Y así ha sido desde los albores de la humanidad. Pienso que algo parecido sucede con nuestra comprensibilidad del *mal*. Percibimos el mal que nos rodea (e igualmente su antónimo, el *bien*, por supuesto), y tomamos conciencia del mismo ante el sufri-



Karl Popper

miento humano, propio o ajeno. No acertamos entonces a explicar el silencio divino; tan sólo intuimos su presencia por medio del vehículo de la fe, de la confianza en ese Dios en el que creemos y apelamos a la superación o eliminación del sufrimiento que origina el mal (sea aquel en sus distintas formas o variantes, físico o moral). Pero esto no explica el silencio divino ante el mal y el sufrimiento que acarrea a los humanos. ***Y aquí está la incomprensibilidad del misterio de lo divino en nosotros***. Y ante tal incomprensibilidad caben, a mi juicio, tan solo dos opciones viables: *o el rechazo de lo divino, aun captando o intuyendo su presencia, o la aceptación de la voluntad del mismo Dios sin más, asumiendo su incomprensible silencio ante el mal y el sufrimiento en el mundo*.

La primera opción conduce a un mundo sin Dios y sin expectativas fuera del marco de lo humano y tangible. Es, como decía antes, la aniquilación de lo divino en la naturaleza humana. Su argumentación, desde el planteamiento filosófico y metafísico sería válida si esto supusiera una solución al problema de la *antropodicea*. Pero, lamentablemente, no es así. Sería, por lo tanto, una opción sin resultados viables. Todo seguiría igual, es decir, con el problema del mal a cuestas, permítaseme la expresión, y con el sufrimiento subyacente que generalmente acarrea. La segunda opción, la de aceptación de la voluntad de un *ente* divino, de un *demiurgo*, en la concepción de **Platón** (428-347 a. C.), nos permitiría, al menos, seguir



Samuel Becket

ahondando en el misterio y en la búsqueda de una respuesta de lo divino ante el problema de la *antropodicea* y la *teodicea*. En este camino esperamos a un *Godot* (en expresión de **Samuel Becket**, Premio Nobel de Literatura 1969) que, ciertamente, nunca llega y, pese a todo, anhelamos, su presencia, o cuando menos, su respuesta a las interrogantes que abaten al alma humana. Es un camino de búsqueda sin retorno, un caminar hacia el encuentro con lo divino, una experiencia personal evocada en el llamamiento a la *conversión* de la que se habla en el *evangelio* de **Jesús de Nazaret** o los caminos de espiritualidad que propone el *sufismo* musulmán, por ejemplo, tan rico en imágenes y metáforas alusivas a la búsqueda del sentido a la vida y la trascendencia de esta, o también la búsqueda de verdades trascendentes a través del rico pensamiento hindú que lleguen a culminar en el *nirvana*, en la plenitud de lo espiritual que anida potencialmente en todo ser humano.

El **Prof. Estrada** habla así de la conjugación de una *antropodicea universalizable*, asumida por distintas culturas, ideologías y credos religiosos, sin las exclusiones tan características del *fundamentalismo religioso* en sus distintas variantes *(Razones y sinrazones de la creencia religiosa, pág. 130)*. Caer en actitudes fanatizantes y exclusivistas (como se hace desde distintos sectores radicales del cristianismo, en sus distintas variantes, o del *Islam*) es, en verdad, un serio obstáculo al desarrollo de una auténtica espiritualidad creativa y fructífera, además de conducir al mayor de los absurdos: *la privación de los valores culturales y antropológicos de los distintos pueblos y civilizaciones habidas en aras de una religión en exclusiva*. Y esto ha sido el germen de todas las intolerancias religiosas como bien sabemos. Verdaderamente alucinante, pero, desgraciadamente, así es como se ha movido y se mueve todavía el mundo de lo religioso, que amenaza, en pleno siglo XXI, en la era de la comunicación, la información y las nuevas tecnologías, con volver a las catacumbas o al limbo de la inconsciencia en nombre de la especulación de lo divino, pero por vía impositiva, exclusivista y excluyente a la vez con otras opciones religiosas. Extraño comportamiento el del *homo religiosus*, ciertamente, que se guía, muchas veces, por aquel célebre dicho castellano de "a Dios rogando y con el mazo dando". Irracional e incomprensible en muchas ocasiones su comportamiento, pero cierto.

Pero ***el problema del mal en el mundo es mucho más que un problema de carácter intelectual***. Tiene además una percepción global y universal que desde la experiencia de lo humano se convierte en algo que nos aturde y nos deja perplejos ante su irresolubilidad. Todavía nos sorprende aún más el silencio divino ante el mismo. En múltiples aconteceres humanos tenemos esa sensación, pero es en la experiencia de la muerte donde se manifiesta con mayor intensidad. La muerte ajena, claro está, puesto que la propia será la experiencia última por lo que pasemos en esta vida y, por lo tanto, todavía no tenemos constancia real de ella. Y es que (como ya analizaba en un ensayo anterior al hablar sobre la dimensión de la muerte y su experiencia) *la muerte se convierte en un desafío a la conciencia humana en sus ansias de pervivencia y felicidad permanentes*. Y nos inquieta por ser, pese a tenerla muy cerca, una completa desconocida. En cualquier caso supondría el triunfo de la especie sobre el individuo, que diría **Karl Marx** (1818-1883). En consecuencia, como ya dije antes, no es cuestión de simple intelectualidad. Se puede hablar y filosofar intensamente sobre el *problema de la muerte*, pero no avanzaríamos ni un ápice en la comprensibilidad de la misma. Los célebres tratados sobre el "buen morir" no nos sirven como aquietamiento del alma ante la experiencia drástica de la muerte. ***Tan solo la fe religiosa nos puede ayudar a introducirnos algo en su misterio, aunque no nos dé una explicación solvente de la situación última de nuestra existencia en esta tierra***. La muerte, en prácticamente todas las religiones monoteístas, es la culminación del mal en el mundo, el sello de la finitud humana. Es la auténtica *antropodicea* con la que nos topamos en nuestra vida. De todas las religiones sería el cristianismo la que más se acerca a darnos una explicación más convincente sobre la culminación del mal en este mundo, como veremos en el apartado que sigue. Al menos podemos esbozar algunas de sus implicaciones.

EL PROBLEMA DEL MAL COMO EXPERIENCIA HUMANA

Como decía al principio la *antropodicea* consiste en tener una cosmovisión sobre el *problema del mal* en el mundo desde una vertiente humana, desligada, *a priori*, de cualquier percepción de lo divino y sobrenatural, pero en estrecha conexión con la *teodicea*, la cual aspira a implementar la realidad del *problema del mal* con las supuestas bondades y atribuciones divinas. Son pues dos enfoques distintos pero que nos hablan de un mismo

problema, el del mal y el sufrimiento en el mundo. Por lo tanto, ***la antropodicea pretende justificar los males del mundo desde la existencia de lo humano, más allá de consideraciones sobrenaturales***. No cabe *aporía* o contradicción alguna en ambos enfoques, sino complementación entre las dos, como decía. Ante el *problema del mal* no caben respuestas, sino preguntas. Incluso desde la misma revelación bíblica se llega a expresar en forma de queja o lamentación, como en el relato del libro de *Job*. Pero ninguna supuesta revelación de carácter divino da respuesta a las interrogantes que plantea el ser humano ante el *mal* y cómo explicarlo convincentemente. Creer lo contrario sería una ingenuidad. Ni la *cosmo-teología* ni la *antropo-teología* ofrecen solución al respecto, ni desvelan la esencia y existencia de Dios. *Tan solo se incentiva la búsqueda de soluciones a partir de la indigencia humana sobre el misterio de lo divino y su presumible conexión con el problema del mal en el mundo*. No cabe pues una explicación racional del asunto. Al ser humano solo le compete fiar en la fe religiosa, no ya para explicar el problema, sino para intentar encontrar una justificación del mismo, que nunca será plenamente satisfactoria, dicho sea de paso. Sea como fuere, tenemos la sensación -al igual que en el caso de la muerte- de que el *problema del mal* y del sufrimiento que de él emana es, sustancialmente, una experiencia para ser vivida.

Pero, podríamos preguntarnos al respecto, ¿qué sentido tiene vivir la experiencia del mal y del sufrimiento desde la dimensión de lo humano? ¿Acaso esto nos hace mejorar nuestra condición humana, nuestra percepción, nuestra sensibilidad? Tengo mis serias dudas. Y me explico.

Tener percepción del mal y del sufrimiento que genera no es, ciertamente, nada agradable. Todos hemos tenido alguna experiencia así: pérdida de algún ser querido, noticias de desastres que culminan con la muerte de ingente cantidad de seres humanos, dolor y sufrimiento físico y moral de personas enfermas, víctimas de las incontables guerras que han asolado el mundo desde prácticamente sus albores hasta el día de hoy, etc… Esta experiencia no es nada agradable, en verdad. En principio podemos hablar de experiencia negativa, que en muchos casos puede dejar secuelas psicológicas irreversibles, en especial cuando nos toca directamente. Sin embargo, mirado desde otro punto de vista, podemos observar como la experiencia negativa vivida puede hacernos dimensionar nuestra realidad de manera muy distinta a la que teníamos antes de vivir una experiencia desagradable. Es decir, que lo desagradable en sí mismo puede tornarse ahora en un evento que nos capacite para afrontar posteriores realidades con que nos tengamos que enfrentar en un futuro más o menos próximo y que la experiencia vivida nos capacite entonces para afrontar con mayor fortaleza el nuevo evento desagradable. Pero *el problema del mal* seguirá estando ahí, con todo su misterio y crudeza. Tan solo podemos tomar conciencia de él, pero nada más. Y esto, obviamente, no nos resuelve el problema.

Analizamos ahora el problema desde la perspectiva que nos ofrece el *cristianismo*. De entrada hemos de decir que en el cristianismo tampoco se nos ofrecen respuestas plenamente convincentes a nivel racional sobre *el problema del mal* en el mundo. En realidad no nos clarifica el porqué y el para qué del mal. No obstante, sí que ofrece alguna respuesta de cómo luchar contra el mal. Es decir, que el cristianismo nos ofrece *respuesta* para afrontar el mal en el mundo, pero no nos clarifica en absoluto su origen (quizá solo expresado de manera incomprensible a la razón en el *mito* representado por *el árbol de la ciencia del bien y del mal* del Génesis) el porqué y su sentido último (si es que lo tiene), y lo que quizá sea más importante: ¿por qué Dios mismo no pone fin a tanta barbarie y sinrazón humana que acarrea tanto dolor y sufrimiento? Esto, dicho así, nos mantiene insatisfechos indudablemente. Pero es la única argumentación que tenemos. Tan solo desde la especulación teológico-filosófica se han formulado posibles respuestas al *problema del mal*, pero, como digo, solo desde la especulación, dando lugar a posteriores hipótesis o conjeturas para nada concluyentes, esta es la verdad.


Jürgen Habermas

Pese a todo coincido con **Max Horkheimer** (1895-1973) -el célebre filósofo y sociólogo alemán perteneciente a la *Escuela de Frankfurt*, a la que también pertenecería **Jürgen Habermas** (1929)**-**, cuando el **Prof. Estrada** recoge en su tesis doctoral, en alusión al pensamiento de **Horkheimer**, que este tiene una visión cristiana de la historia en lo que respecta a la justicia absoluta, pero, existe un rechazo a que pueda ser realizable. *(La teoría crítica de Max Horkheimer, Granada, 1991, pág. 88)*. Es decir, que en la filosofía de **Horkheimer** hay un poso cristiano, pese a su concepción primera de la historia de carácter marxista, en lo referente al rol que desempeña la religión cristiana en este caso, pero expresa también su convencimiento de irresolubilidad. Su línea de pensamiento, en lo que respecta al rol de la religión en la sociedad, no difiere mucho de **Habermas**, conscientes los dos, proba-



Max Horkheimer

blemente, de que *la justicia humana plena es inviable mientras no tenga resolución el problema del mal en el mundo*. Ambos solo disciernen el carácter utilitarista de la religión, pero poco más, en verdad. ***Podemos, en efecto, llegar a determinar que tenemos una percepción de que hay o puede haber una justicia total y absoluta que emana de Dios mismo, pero la captación que tenemos de la misma es de que su posible realización es una auténtica quimera***. Al menos así lo ha sido hasta ahora. Y no tenemos indicios de que la cosa vaya a cambiar. Lo mismo sucede, a mi entender, con *el problema del mal*. Creemos que, en parte (la que compete al ser humano), una percepción distinta de nuestra condición humana pudiera permitir llegar a superar *el problema del mal* en el mundo, siempre y cuando haya un cambio, una *regeneración* completa en el ser humano, pero, nos topamos con la realidad. Y esta nos hace ver que tal posibilidad se derrumba como un castillo de naipes en la vida diaria de la humanidad al confrontar tal pretensión con la realidad existencial. El mal está dentro y fuera a la vez del ser humano y esto hay que admitirlo así. Y esta es precisamente la *respuesta* que nos ofrece el cristianismo por medio de lo que se ha dado en llamar la *metanoia* o *conversión*, la cual implica el paso de una realidad de alejamiento de lo divino a una captación de esa misma realidad divina a través de la *religación*, de la unión sustancial con la divinidad. Y este acontecer puede provocar todo un cambio en la vida de las personas que experimentan tal conversión. Algo así como el paso de la noche al día, de las tinieblas a la luz. Pero todo esto no soluciona en absoluto *el problema del mal* en el mundo por más que algunas teologías simplistas pretendan explicarlo. Siempre he pensado que el acercamiento al *problema del mal* se debe efectuar por una doble vía: la filosófica y la teológica. Pretender acceder, tan solo, por una de las dos nos daría una visión sesgada de la realidad del problema. Y con todo aún no hemos encontrado una solución plenamente satisfactoria.

En la visión marxista de la historia también se analiza *el problema del mal* en el mundo, aunque no sea desde una concepción teológica. Pese a darnos una visión un tanto sesgada del problema, el *marxismo* tiene la osadía de ofrecer una visión bastante realista, a mi juicio, de la realidad humana en torno al mal en el mundo. En efecto, el marxismo, en un principio de análisis -como bien sintetiza el **Prof. Estrada** en su tesis doctoral-, capacita para compaginar el momento de verdad de la religión, manifestado por el lamento del ser humano oprimido por su propia condición de imperfección con un posterior rechazo de la religión y todo fenómeno de lo religioso, por considerarlo, como bien sabemos, *"el opio del pueblo"*. Es un momento de aceptación de lo religioso primero y de negación después. En todo el entramado de la filosofía marxista pulula la idea de *alienación religiosa*, como elemento extraño al hombre que le aísla de una realidad material más que evidente. El rechazo de lo religioso y la religión en sí misma por parte del marxismo es contra el poder y el conformismo que genera en las masas, lo cual se aleja del mundo ilusorio que pretendía crear **Marx** con su enfoque filosófico. Si en el cristianismo la ansiada *redención* llegaría por la transformación interior o *conversión* que proponía el mismo **Jesús** en el *Evangelio*, en el marxismo la *redención* se lograría por la superación de lo religioso como elemento alienante y manipulador. Dos enfoques contrapuestos pero que, curiosamente, se han tratado de compatibilizar en la llamada *teología de la liberación* de tan amplia repercusión en los años 60 y 70, principalmente, del pasado siglo XX en Latinoamérica en especial.

Si en el *cristianismo el problema del mal* radica en el corazón mismo del hombre y su sentir desviado, en el *marxismo* el verdadero problema no es el hombre, sino la religión institucionalizada y jerarquizada, como vehículo alienante y manipulador, aislando al hombre de su verdadera realidad, prometiéndole un paraíso en los cielos a costa del sufrimiento y la opresión ejercida por los poderosos en esta tierra. De ahí también la amenaza que supuso la *teología de la liberación* para los terratenientes y la clase alta latinoamericana y el temor de la alta jerarquía eclesiástica al sentirse claramente cuestionada su función por los teólogos de la liberación, más allá de consideraciones teológicas de fondo que pusieron en tela de juicio sus argumentaciones.

Pero, retomando de nuevo el asunto de la *antropodicea* como instrumento que nos capacite, al menos, para poder tener una cierta comprensión del rol que desempeña el ser humano en el mundo y su posible desvinculación de lo que entendemos por *mal*, hemos de añadir, para finalizar ya este apartado, que todos los intentos humanos para superar este problema, hasta ahora, han sido fallidos. Ni la supuesta "bondad natural" por la que abogaba **Rousseau** (1712-1778) en su intento de redimir a la especie humana por medio de la sublimación de una sociedad corrupta como conse-

cuencia de su alejamiento de la vida natural, ni el "optimismo radical" de **Leibniz** (al que ya me referí al principio de este ensayo) al hablar del mundo en el que vivimos como "el mejor de los mundos posibles", encontraron asentamiento lógico y se vinieron pronto abajo ante la realidad contemplada. En el caso del "buen salvaje" de **Rousseau** por la irrealización de tal proyecto, contrario al devenir mismo del progreso humano en una sociedad que, para bien en unos casos y para mal en otros, evoluciona y cambia constantemente. En el caso de **Leibniz** y su *teodicea*, sus argumentaciones se dieron de bruces a raíz del terremoto de Lisboa en 1755 que arrasó por completo la capital portuguesa y en la que murieron cerca de 100.000 personas. Este episodio creó fuerte controversia entre los filósofos ilustrados de la época que argumentaban sobre la *teodicea* propuesta años atrás por **Leibniz**. La verdad es que su *teodicea* no salió bien parada, valga la expresión.

Inútilmente intenta el hombre encontrar explicación al *problema del mal*. La historia así lo corrobora. Y ante la irresolubilidad del problema el *ateísmo* encuentra, obviamente, su justificación. Sin embargo, tampoco resuelve nada la negación de un Dios que rige los destinos de este mundo. Ante la incomprensibilidad del significado mitológico del *"árbol de la ciencia del bien y del mal"* que se menciona en el relato del *Génesis*, el ateísmo radical encuentra un buen caldo de cultivo. En realidad, el ateísmo es una claudicación, una rendición ante el problema que desborda el entendimiento humano y que no es otro que el origen del mal en el mundo. Es cierto también que desde el mundo de las creencias religiosas (cualesquiera que estas sean) tampoco se soluciona el problema, pero, al menos, tal y como yo lo veo, no cabe rendición posible, sino enfrentamiento con la realidad y un intento de encontrar un sentido a esta realidad que nos desborda. Si el hombre es un cúmulo de realidades, que diría **Xavier Zubiri** (1898-1983), la del problema que genera la *antropodicea* es la realidad máxima puesto que la vivimos muy de cerca todos los días de nuestra vida. Pero sobre la justificación del ateísmo y su controversia con el mundo de las creencias me referiré en otro ensayo posterior. Tan solo para finalizar, y antes de extraer las oportunas conclusiones a este trabajo de investigación, añadir que ante la realidad del mal en el mundo la respuesta más viable y certera, a mi juicio, es la del enfrentamiento con el problema y no su ocultamiento. Desde el cristianismo se ofrecen alternativas al respecto, como analizaremos oportunamente. El reto está abierto. Se requiere, simplemente, decisión de abordarlo por doble vía, la filosófica y la teológica, como decía antes.

CONCLUSIONES

Llegados ya a este punto final nos encontramos con que la realidad del mundo es la que es: un cúmulo de sinsentidos y oscurantismos a los cuales la condición humana, desde sus evidentes limitaciones intelectivas y cognoscitivas, pretende poner un poco de orden. Afortunadamente contamos con las facultades de la *razón* y el *entendimiento* que nos capacitan para acercarnos, al menos, al *problema del mal*, y si bien no hallamos solución plenamente satisfactoria al mismo, sí es cierto que algo podemos "ir descubriendo" en nuestro camino de indagación. Y este "descubrimiento" no es otro que el de percatarnos que por vía intelectiva exclusiva no tenemos solución ni respuesta posible al problema de la *antropodicea*. Necesitamos recurrir a otros argumentos, que pese a su *falsación* o cuestionamiento, que diría **Popper**, nos permitan, por medio del uso y despliegue de otras capacidades humanas (tales como, por ejemplo, la *intuición* y la *sensibilidad*) acceder a lo metafísico; es decir, a todo aquello que no percibimos de manera clara y tangible por el uso de la razón, sino a través de otras capacidades en las que entra en juego el mundo de la *abstracción* como medio o acto mental que nos permite captar aisladamente tan solo una parte de la realidad que contemplamos. ***En la comprensión del problema del mal no puede existir maridaje, a mi juicio, entre razón e intelecto por una parte, y el mundo de lo sensitivo por otra***. Hemos visto (y creo que demostrado de manera objetiva a nivel filosófico) que esto es inviable. ¿Y el rol de la fe religiosa? ¿Qué acto desempeña entonces en todo este entramado? ¿Tiene alguna significación verdaderamente relevante? Preguntas que nos surgen de inmediato. En mi opinión, creo que es evidente que la fe religiosa (indistintamente de cual sea esta) no es cuestión baladí, sino todo lo contrario; es decir, que es determinante en todo el asunto que nos ocupa.

No tendría ningún sentido negar la importancia de la *fe religiosa* cuando esta es una cuestión vital en la vida de las criaturas humanas desde sus orígenes. No existe ningún pueblo o civilización hasta nuestros días que se haya visto desvinculada del *fenómeno religioso*. ¿Cómo entender si no la pervivencia del sentir religioso en el alma humana? Una cosa es no llegar a alcanzar con nuestro entendimiento algunas cuestiones determinantes en lo referente al *fenómeno religioso* y otra muy distinta negar la evidencia del mismo. Por eso pienso (como también afirma el **Prof. Estrada**) que *es posible creer en Dios y vivir con la aporía o contradicción de no encontrar por vía intelectiva resolución al problema del mal en el mundo*. No hay contradicción entre creer en Dios y tener fe en Él y la imposibilidad de no hallar solución por vía racional a algunas interrogantes por muy determinantes que estas sean. *La fe religiosa se mueve en otra esfera distinta de la racional, pero que forma parte también*



Xavier Zubiri

de nuestra condición psíquica, lo cual no exime, por supuesto, de seguir buscando argumentos racionales a todo planteamiento perteneciente al mundo de la abstracción. Por eso, como inteligentemente concluye en su argumentación teológico-filosófica el **Prof. Estrada,** *"no es posible, por ello, una objetividad de la realidad divina al margen de la experiencia humana en que se da y de la hermenéutica que la interpreta". (Razones y sinrazones de la creencia religiosa, pág. 152)*. Es decir, que ***la experiencia como elemento constatable de la captación de lo divino es también determinante en la percepción que se tenga de ese ente divino y de la interpretación que le demos.*** A fin de cuentas la vida de fe es algo personal e intransferible. La personalidad humana completa incluye también la *experiencia de lo religioso* como vehículo que nos capacita para captar la percepción de lo divino que anida en nosotros. Después de todo, esta experiencia de lo religioso puede conducir, en ocasiones, y desde mi percepción, por tres vías o caminos distintos, aunque tengan algunos puntos en común: *ilusión humana*, *dogmatismo acrítico y fideísmo opuesto a la razón*. Caminos los tres que se ven expuestos permanentemente a *falsación* o cuestionamiento, según el planteamiento de **Popper**.

El primero, el de la *ilusión*, porque crearía una fe engañosa y desnaturalizada (es el camino que no se sostiene con ningún argumento razonado). El segundo, el camino del *dogmatismo acrítico*, es la opción de un fundamentalismo religioso miope y carente de verdaderos argumentos racionales capaces de explicar y dar sentido a la creencia religiosa más allá de la literalidad en la que dice sustentar sus creencias. Y la tercera vía o camino, el del *fideísmo*, se fundamenta en una forma de entender la fe capaz de chocar frontalmente con argumentos racionales serios y bien estructurados. Pero, podríamos preguntarnos: ¿acaso no existe una vía alternativa al margen de las mencionadas anteriormente? La respuesta creo que, honestamente lo digo, pertenece a la *esfera de la intimidad* de cada persona que sustente una determinada fe religiosa. No me atrevería a dar una respuesta concluyente ya que conduciría a equívocos y la *vida de fe*, después de todo, como decía antes, es *personal* e *intransferible*. En cualquier caso, creo que es cuestión de experiencia personal y búsqueda en el interior de uno mismo.

Concluimos ya, a modo de corolario, diciendo que el *problema de la antropodicea* que propongo en este ensayo supone todo un reto (de los muchos que vamos afrontando a lo largo de la vida) que nos permite dimensionar nuestra verdadera condición humana. Y es que más allá de toda creencia religiosa -siempre respetable y digna de consideración, cualquiera que esta sea- la propia condición humana nos viene a predeterminar nuestro particular enfoque de la vida e incluso de la culminación de esta en la muerte. Aquella aseveración de **Hegel** (1770–1831), el célebre filósofo alemán, continuador del *idealismo* iniciado por **Leibniz**, de que solamente si el Absoluto, es decir, Dios mismo, se hace presencia y realidad en el ser humano, es posible llegar a establecer una relación con Él, encuentra su razón de ser en el particular enfoque que cada uno tenga de su vida. A fin de cuentas la vida de fe –más allá de la creencia o ideología religiosa que uno tenga– es, precisamente eso: ***vivencia personal que nos traslada por medio de nuestro pensamiento a una realidad siempre nueva y renovada a la vez***.

Ante el problema que nos plantea la *antropodicea* tan solo caben preguntas que asentamos desde nuestra racionalidad, pero cuyas posibles e hipotéticas respuestas son canalizadas por otra vía o vías distintas que pertenecen a otras esferas de nuestra personalidad. Creo que no cabe otra argumentación posible. Y estas otras esferas de las que hablamos forman parte también de lo que en *ontología* llamaríamos *"la esencia de nuestro ser"*. ***R***

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona. *La dialéctica (obra filosófica).*

Averroes. *Sobre el intelecto. Colección Al-Andalus. Trotta Ed.(2004).*

Epicuro. *Paradoja. Sobre los dioses.*

Estrada, J.A. *La teoría crítica de Max Horkheimer. Tesis doctoral. Universidad de Granada.1990.*

·Dios en las tradiciones filosóficas. I. Aporías y problemas de la teología natural. Trotta Ed. Madrid.

·La imposible teodicea. Trotta Ed. Madrid, 1997.

·Razones y sinrazones de la creencia religiosa. Trotta Ed. Madrid, 2001.

·El sentido y el sinsentido de la vida. Trotta Ed. Madrid, 2010.

·¿Qué decimos cuándo hablamos de Dios? Trotta, Ed. Madrid, 2015.

Ferrando Sanjuán. F. *Recursos y materiales para el Trabajo en Historia de la Filosofía. Marfil Ed. Alcoy. 2000.*

Marx, K.- Engels, F. *El manifiesto comunista (1848).*

·Crítica de la filosofía del derecho de Hegel (Marx, K.1843).

·La ideología alemana (1845).

·Manuscritos (Marx, K. 1844).

Popper, K. *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad (Paidós Ibérica Ed.).*

·A la búsqueda del sentido (con Herbert Marcuse y Max Horkheimer). Ediciones Sígueme).

·Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico (Paidós Ibérica Ed.).

Rousseau, J.J. *El Contrato Social (1762).*

·Emilio o de la educación (1762).

Tertuliano. *Patrología Latina. (Vol. I-II).*

Tomás de Aquino. *Suma teológica.*

Zubiri, X. *El hombre, realidad personal (Artículo, 1963).*

·Respectividad de lo real (Artículo, 1979).

·Estructura dinámica de la realidad (1989) (Obra póstuma).

El sentido de la vida

#11



José Manuel González Campa

Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y Escritor evangélico.

Capítulo 8
Inmanencia y trascendencia del hombre

Dije en mi corazón: Es así, por causa de los hijos de los hombres, para que Dios los pruebe, y para que vean que ellos mismos son semejantes a las bestias. Porque lo que sucede a los hijos de los hombres, y lo que sucede a las bestias, un mismo suceso es: como mueren los unos, así mueren los otros, y una misma respiración tienen todos; ni tiene más el hombre que la bestia; porque todo es vanidad. Todo va a un mismo lugar; todo es hecho del polvo, y todo volverá al mismo polvo. ¿Quién sabe que el espíritu de los hijos de los hombres sube arriba, y que el espíritu del animal desciende abajo a la tierra? Así, pues, he visto que no hay cosa mejor para el hombre que alegrarse en su trabajo, porque esta es su parte; porque ¿quién lo llevará para que vea lo que ha de ser después de él? (3:18 a 22).

Para recoger con mayor exactitud y profundidad el sentido teológico de este pasaje, resulta conveniente ampliar la sección a los versos 16 y 17: "*Vi más debajo del sol: en lugar del juicio, allí impiedad; y en lugar de la justicia, allí iniquidad. Y dije yo en mi corazón: Al justo y al impío juzgará Dios; porque allí hay un tiempo para todo lo que se quiere y para todo lo que se hace*".

El libro del Eclesiastés se puede considerar, desde el punto de vista de la Revelación de Dios, como estructurado en tres aspectos, o dimensiones, que de dicha Revelación se explicitan en el mismo: la revelación **psicológica**, la **biológica** y la **sociológica**. De la primera, ya expusimos nuestro pensamiento teológico en capítulos anteriores (*Vanidad de vanidades*, *Paraísos artificiales* y *El tiempo, Dios y el hombre*); de la tercera nos ocuparemos en posteriores capítulos. En este vamos a centrar nuestro pensamiento en lo que, a la luz de la Palabra de Dios, hemos denominado **revelación biológica**.



Foto: Pixabay

Al estudiar esta perícopa vemos, una vez más, que el autor vuelve a realizar una hermenéutica de los dos primeros capítulos del Génesis, para hacer una aguda reflexión sobre la realidad circundante y para darnos una gran lección de antropología bíblica. Cuando Qoheleth hace ese análisis crítico de la realidad (insisto: ya sea esta existencial, biológica, laboral, política, social, jurídica o espiritual), llega a conclusiones parecidas o semejantes, en sus últimas consecuencias[61].

Algunos autores piensan que los versos 16 a 22 forman en sí una pequeña **unidad**. Así, el teólogo Vilchez traduce el 16 de esta manera: "*Otra* (lit. "y además") *cosa he observado bajo el sol: en el lugar del derecho, allí la iniquidad; en el lugar de la justicia, allí la iniquidad*"[62]. Por su parte, el exégeta André Barucq lo vierte así: "Yo he visto también (esto) bajo el sol: En el lugar (donde se sienta) del tribunal, está la maldad; y en el lugar (donde se administra la justicia), el malo". Como de pasada, exponemos que estas declaraciones recaen sobre un tema nuevo: **la injusticia arrellanada, en las relaciones humanas.**

Para entrar a realizar con mayor coherencia y rigor bíblico el estudio exegético y la interpretación hermenéutica de nuestro pasaje, donde se trata de la problemática existencial y metafísica de los seres humanos – es decir, su inmanencia y trascendencia–, me parece necesario realizar antes un análisis pormenorizado de los versos 16 y 17.

En el primero, se nos enseña que la magistratura de los tribunales es detentada por los malvados. La frase "*hay un tiempo para todo asunto*" del verso siguiente nos recuerda las afirmaciones fundamentales que en este libro se explicitan en los primeros ocho versos de este capítulo 3. El término "**allí**" del verso 17 corresponde al vocablo hebreo *sam*, y se puede traducir por *también* y por *lugar*; de tal manera que su segunda parte rezaría: "*Hay un tiempo para todo suceso y toda acción ¡allá!*", como explica R. Gordis [63.] Por consiguiente, el sentido más coherente de este texto sería: "Pues hay un tiempo para cada asunto, y para cada acción un lugar". Si el término hebreo *sam* hiciese una referencia al *otro mundo*, el juicio del que se nos habla tendría trascendencia escatológica, y se devendría en una realidad espaciotemporal metafísica. En consecuencia, el juicio de Dios, del que aquí se trataría, podría ser:

a) **Inmanente**, y realizarse en la Historia: en el devenir existencial de los seres humanos, antes de la muerte. Para el creyente, Dios es siempre el Señor de la Historia.

b) **Escatológico**: Se trataría, entonces, de un juicio metafísico a realizar en el más allá, y que supone en Qoheleth una fe muy firme en la justicia divina, a pesar de todas las contradicciones que encuentra en su investigación pluridimensional de la vida aquí y ahora.

Una vez esclarecidas estas premisas previas sobre la realidad de la justicia divina, tenga esta una verificación inmanente o una expectación trascendente, nos encontramos en condiciones de poder analizar el texto que sigue. Según RV60, lo que se nos revela en 18 a 22 estaría en función de lo que se describe en los dos versos anteriores, que ya hemos considerado; no obstante, cambiaría su sentido si se admitiera la traducción del exégeta Vilchez: "Pensé acerca de los hombres: Dios los prueba y les hace ver que ellos por sí mismos son animales (es decir, seres animados por un alma)". Si la traducción más exacta del texto fuese esta, los versos 16 y 17 tratarían el tema de la injusticia social, y el 18 y siguientes el de la relación hombre-bestias.

En 18 y 20 se rebaja el orgullo del hombre al compararle con los animales, que en la escala filogenética son descritos como **animales superiores**, o seres vivos animados por un alma, y como más cercanos a la realidad antropológica, biológica, vital y existencial del hombre.

Llegados a este punto de nuestro análisis, conviene recordar y tener

[61]. Para verificarlo, basta con relacionar 3:16 con 1:23; 1:14-15: 2:1; 2:19; 2:21.

[62]. VILCHEZ: "Eclesiastés o Qoheleth"

[63]. R. GORDIS: "*Qoheleth: El hombre y su mundo*", citado por André Barucq.



Ilustración. Foto: Pixabay

en cuenta los contenidos del Salmo 8; al mismo tiempo que, desde el punto de vista material y biológico, podríamos hacernos la siguiente pregunta: ¿Cuánto vale un hombre? La respuesta que podríamos dar, a la luz de las palabras de Qoheleth, sería que el valor biológico y material de los seres humanos no estaría por encima de aquel que podrían alcanzar otros seres vivos más cercanos al hombre en la escala filogenética de la vida. Eclesiastés es el único libro de la Revelación de Dios que profundiza en la relación hombre animal, teniendo en cuenta aspectos morfológicos, estructurales, biológicos y existenciales.

Es el momento de releer nuestro texto: "*Dije en mi corazón: es así, por causa de los hijos de los hombres, para que Dios los pruebe y para que vean que ellos mismos son semejantes a las bestias* (lit. "les hace ver que son animales"). *Porque lo que sucede a los hijos de los hombres (*en heb. "hijos de Adán"*), y lo que sucede a las bestias, un mismo suceso es: como mueren los unos, así mueren los otros, y una misma respiración tienen todos, ni tiene más el hombre que la bestia; porque todo es vanidad"*. (En la VM: "ninguna preeminencia tiene el hombre sobre la bestia"; en la NM: "no hay superioridad del hombre sobre la bestia", y en la BJ: "en nada aventaja el hombre a la bestia".)

Después, leemos que "*todo va a un mismo lugar; todo es hecho del polvo, y todo volverá al polvo*". En Génesis se dice del hombre que se convirtió en un ser vivo (*nefesh hyyah*)[64], exactamente lo mismo que se dice de los animales[65]. Y la misma identidad entre ambos cuando se dice que el hombre tiene aliento de vida (*eshamah hyyîm*)[66] igual que el animal[67].

A la luz de estos textos, se podría pensar que la Revelación de Dios no sólo no estaría en contra de la Teoría de la Evolución, sino que, por el contrario, la confirma. Personalmente, yo no tendría ningún prejuicio en contra de dicha teoría (o teorías diversas) si se diesen, en relación con la misma, al menos dos presupuestos fundamentales:

1) Que la investigación científica hubiese demostrado, sin lugar a la más mínima duda, que dicha teoría es cierta, y verificable en el devenir filogenético y existencial de todos los seres vivos.

2) Que el estudio teológico de la Revelación bíblica apoyase los descubrimientos verificados en el campo científico.

Hoy en día, desde los conocimientos científicos y teológicos más honestos y rigurosos, no se da ninguno de los dos presupuestos. La Teoría de la Evolución, desde que fue más conocida y divulgada a partir de la publicación, en 1859, de la obra de Charles Darwin *El Origen de las Especies*, y de todas las ulteriores modificaciones que dicha teoría ha experimentado, no han servido más que para demostrar que no constituyen más que otra teoría, entre las muchas que se elaboran en el ámbito del estudio científico del origen del ser humano.

El estudio exegético y teológico del capítulo 1 del Génesis descarta la posibilidad de una creación del hombre que se ajuste al sentido y a los argumentos de las teorías clásicas de la evolución de las especies. En ese pasaje encontramos un término hebreo (*bara*) que se traduce por el verbo castellano **crear** [68]. Según el consenso de eruditos, teólogos y lingüistas, *bara* significa que Dios *crea por primera vez algo nuevo y maravilloso*. Por su ubicación en ese primer capítulo de la Biblia, el término no permite, desde el punto de vista exegético y herme-

[64]. Gn 2:7.
[65]. Gn 2:19.
[66]. Gn 2.7.
[67]. Gn 7:22.

[68]. Gn1:1,21y27.



Paso a la trascendencia de la vida (Foto: Pixabay)

néutico, admitir la posibilidad de una **solución de continuidad** entre los elementos materiales –o cósmicos– desprovistos de vida, la vida en su sentido más primario o vegetativo, la vida manifestada a nivel de los seres vivos llamados **superiores**, en el orden filogenético, y la manifestación extraordinaria, específica y sublime de la **vida del hombre** creado a imagen y semejanza de Dios.

El término hebreo *bara* corresponde a un verbo que tiene el sentido de **cortar la materia**; en consecuencia, no existe ninguna posibilidad de una consideración, desde el punto de vista teológico, que nos permitiese admitir con sentido coherente la denominada Teoría de la Evolución.

No obstante todo lo anteriormente manifestado, resulta evidente que debemos de desprendernos de cualquier actitud fanática que, en nombre de la Revelación divina, pretenda ignorar lo que ella nos enseña; y es evidente que en el pasaje que estamos considerando, Ecl. 3:18-20, Qoheleth establece unas analogías y semejanzas muy serias entre la vida de los animales superiores y la de los seres humanos. Así que, cuando los estudios de anatomía comparada de las diversas especies nos ponen de manifiesto la existencia de diversas semejanzas entre las mismas y el hombre, esos estudios científicos no están más que confirmando lo que está escrito en la Revelación de Dios desde hace más de 2.500 años.

Si tuviésemos que contestar de una manera clara y concisa al por qué se dan semejanzas anatómicas y fisiológicas, a pesar de que la Teoría de la Evolución no resulta confirmada ni científica ni teológicamente, podríamos responder de una manera obvia, sencilla y clara: tanto los animales, las bestias o los seres biológicos superiores como el hombre han sido creados de la misma materia, el polvo de la Tierra. Por con siguiente, si todos han sido hechos de esos mismos elementos materiales, no tiene por qué resultarnos extraño, antilógico e irracional que se manifiesten semejanzas morfológicas y funcionales (fisiológicas).

Hasta aquí hemos estudiado las analogías y semejanzas entre el hombre y los animales; pero nuestro autor plantea el gran problema de la trascendencia del uno y de la intrascendencia de los otros: "*¿Quién sabe que el espíritu* (en heb ruah) *de los hijos de los hombres* (en heb. Adam) *sube arriba, y que el espíritu* (también ruah) *del animal desciende abajo a la tierra?*"[69]. La palabra *ruah*, que se traduce por **espíritu**, corresponde en griego al término *pneuma*, y en latín al vocablo *spíritus*. Originalmente, ese término hebreo puede traducirse por **viento**, y tiene el sentido del aire que se respira y mediante el cual se aporta a los organismos vivos el oxígeno imprescindible para su vida biológica.

Como Qoheleth explica más adelante, cuando se refiere al principio vital de los animales tiene un sentido inmanente; es decir, que el *ruah* de los animales se agota con su muerte biológica; pero cuando se aplica al hombre, se le da un sentido metafísico y trascendente que no se agota con su muerte biológica: "*No hay hombre que tenga potestad sobre el espíritu para retener el espíritu, ni potestad sobre el día de la muerte; y no valen armas en tal guerra, ni la impiedad librará al que la posee"*[70]*;* y *"... y el polvo vuelva a la tierra, como era, y el espíritu vuelva a Dios que lo dio*"[71].

En definitiva, los animales y el hombre, como seres donde la vida se manifiesta de manera más elaborada, comparten la inmanencia; pero sólo el hombre, hecho a imagen y semejanza de su Creador, puede vivir y experimentar la trascendencia: "porque el hombre va a su morada eterna"[72]

Como pensó y escribió André Barucq, "el hombre va hacia su casa de eternidad"[73]. (Continuará). *R*

[69]. 3:21.
[70]. 8:8.
[71]. 12:7.
[72]. 12:5.
[73]. ANDRÉ BARUCQ: "Eclesiastés – Qoheleth"

¿Quiénes son los neopentecostales?



Una aproximación a la conceptualización del fenómeno religioso [1]

René A. Tec-López

Universidad de Santiago de Chile
Instituto de Estudios Avanzados

El fenómeno religioso así llamado "neopentecostalismo" ha cobrado importancia en las últimas décadas en el continente americano. Lo hemos visto con mayor claridad al ser relacionado con los procesos de "derechización" de algunos gobiernos latinoamericanos, las discusiones sobre el tema del aborto, el matrimonio igualitario y la legalización de las drogas, así como la conformación de partidos políticos y candidatos abiertamente evangélicos en las contiendas electorales.

Este escenario ha permitido la visibilización de las iglesias evangélicas y/o protestantes, específicamente las llamadas "neopentecostales", cuyo término "neopentecostal" ha sido utilizado -en muchas ocasiones de forma acrítica- en distintas notas periodísticas, columnas de análisis político, así como objeto de estudio de investigaciones antropológicas, sociológicas y de la ciencia política.

Entre algunos de los acontecimientos más relevantes, podemos destacar la polémica derivada del famoso "Bus de la Libertad" que recorrió algunos países del continente y que no dejó pasar desapercibida la postura de varias iglesias evangélicas que, desde un fundamentalismo bíblico particular, se pronunciaron en contra del matrimonio legal entre personas del mismo sexo, así como de la llamada "ideología de género". Las notas periodísticas que se generaron a raíz de esta polémica han identificado en este grupo conservador a las iglesias evangélicas, referidas específicamente como neopentecostales.

En Colombia, la participación de este sector del mundo protestante ha

[1] Ponencia presentada en el Grupo de Trabajo 19 "El mundo evangélico en cuestión: enfoques teórico-metodológicos y experiencias de investigación en América Latina" en el marco de las XIX Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina en la Universidad de Santiago de Chile. Este trabajo es parte del proyecto de tesis doctoral "Estableciendo el Reino de Dios en la Tierra. Hacia una comprensión del fenómeno religioso así llamado neopentecostalismo en América Latina. El caso de Chile y México", financiado por CONICYT Doctorado Nacional 2017.

tenido notoriedad al adjudicársele, en gran medida, el triunfo del "No" a la campaña que pastores hicieron entre sus feligreses en contra de la paz en ese país, con el argumento de que había un trasfondo impulsado por el "lobby gay". En el caso de Costa Rica, la participación política de evangélicos se ha visto más notoriamente en las pasadas elecciones presidenciales, en donde el candidato Fabricio Alvarado, un cantante de música cristiana, ganó la primera vuelta con una sólida campaña en contra de la resolución que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos había pronunciado respecto al reconocimiento del matrimonio igualitario.

Por su parte, el actual presidente de Guatemala, Jimmy Morales, se ha convertido en el tercer presidente evangélico de corte neopentecostal que ha tenido aquel país, siguiendo el legado de Efraín Ríos Montt y Jorge Serrano Elías. En Chile están presente iglesias evangélicas que asumen características y expresiones del neopentecostalismo, reconfigurando la teología y liturgia de las denominaciones históricas o del pentecostalismo clásico para adoptar elementos de la teología de la prosperidad y el uso de los medios de comunicación para hacerse notar en la sociedad. En este sentido, hemos visto en las últimas elecciones presidenciales el apoyo de varios pastores como David Hornachea y el Pastor Soto que públicamente han declarado realizar una cruzada contra la "ideología de género", derivando así todo su apoyo hacia el candidato de la ultraderecha José Antonio Kast. Otros movimientos como el encabezado por la activista evangélica Marcela Aranda en su lucha contra la ley de identidad de género, en conjunto con otros grupos conservadores y Profamilia, también han provocado una notable atención mediática.

El caso mexicano había sido más discreto hasta el año 2014 en el que obtiene su registro nacional el primer partido político de origen evangélico llamado "Partido Encuentro Social", de centroderecha y formado por pastores y líderes evangélicos de corte neopentecostal que abiertamente habían participado en campañas contra el aborto y el matrimonio igualitario. A su vez, en sus primeros años, apoyaron tanto al partido de la derecha PAN como al partido oficialista PRI en varias

> Una de las grandes controversias que rodean a este tipo de iglesias es su reiterante énfasis en la prosperidad económica como un fin divino

elecciones. No obstante, para el año 2018 se uniría a la coalición electoral que abanderó a Andrés Manuel López Obrador en su lucha por la silla presidencial. La victoria apabullante del ahora presidente electo no llegó sin serias críticas por la inusitada alianza entre dos corrientes políticas aparentemente contradictorias. Puesto que el partido de López Obrador, Morena (Movimiento de Regeneración Nacional), representaba parte de la izquierda mexicana cuyo activismo social se había caracterizado por luchar a favor de la diversidad sexual y el aborto libre. Elementos de la agenda valórica que difícilmente los militantes del PES aceptarían por ir en contra de sus convicciones morales debido a sus preceptos religiosos.

Pero el caso más emblemático de participación política de grupos evangélicos ha sido el acontecido en Brasil con la "bancada evangélica", quienes han protagonizado varios sucesos importantes en la historia política, la relación de estos parlamentarios con las dos iglesias evangélicas más grandes de Brasil: la Iglesia Universal del Reino de Dios y las Asambleas de Dios, ha provocado una acalorada discusión y amplia producción de investigaciones sociales que buscan ahondar en el fenómeno neopentecostal y su incidencia en el ámbito público. Este interés se vio incrementado más recientemente con la candidatura de Jair Bolsonaro a la presidencia de Brasil, un personaje político que ha sido objeto de grandes críticas por sus comentarios misóginos, racistas y homofóbicos, recibiendo apoyo incondicional de gran parte del espectro evangélico y de las dos iglesias neopentecostales más poderosas del país, las ya mencionadas anteriormente.

No obstante, no sólo el campo político ha sido conmocionado con la llegada de los neopentecostales. Una de las grandes controversias que rodean a este tipo de iglesias es su reiterante énfasis en la prosperidad económica como un fin divino. Es decir, la Teología de la Prosperidad como característica de esta corriente del protestantismo evangélico, entendida como un conjunto de preceptos y rituales que afirman una relación directa entre la comunión con Dios y el bienestar material (Semán, 2001). En este sentido, hemos visto diversos casos en los que se les ha acusado a pastores y líderes neopentecostales de lucrar con la fe de los miembros, teniendo acusaciones graves de lavado de dinero, fraude y charlatanería.

Estos actos descritos anteriormente recrean un panorama actual donde la religión está tomando cada vez más protagonismo en el campo político de la realidad social. La sepa-

ración Iglesia/Estado, un fin último por el que luchó el liberalismo político de los gobiernos latinoamericanos del siglo XIX, se ha venido vulnerando conforme los grupos religiosos tratan de ingresar con toda su carga valórica y religiosa a los cargos públicos. Y, por ende, las expresiones de iglesias llamadas "neopentecostales", y en especial, la terminología, están apareciendo de manera más constante: "si en el pasado consideraron la política como sucia, corrupta o pecaminosa, hoy muchos están inmersos en ella con la idea de lanzar una reforma del país desde el gobierno" (Ortiz, 2004: 85).

En esta línea se acerca esta ponencia que intenta comprender el surgimiento de este sector evangélico y su relación con el campo político e incidencia en el ámbito público. Por lo tanto, necesitamos preguntarnos primeramente ¿qué es eso a lo que llamamos neopentecostal?, es, acaso ¿una nueva etapa del pentecostalismo? ¿cómo entender este fenómeno y cómo delimitarlo para diferenciarlo del resto de los grupos protestantes?

El fenómeno ha sido abordado desde distintas perspectivas, pero no se ha llegado a un consenso sobre su conceptualización (Jaimes Martínes, 2012). Esta situación dificulta una adecuada discusión y aprehensión de la realidad social y las relaciones entre el campo político y religioso en el contexto actual. ¿Cómo entender este fenómeno si en diferentes estudios encontramos aproximaciones que tienden a complejizar y obstaculizar su comprensión? ¿Dónde, pues, deberíamos colocar al neopentecostalismo dentro del gran árbol genealógico que había originado Lutero con la Reforma Protestante? ¿es producto de la fragmentación del pentecostalismo? ¿una etapa evolutiva de este último, considerando el prefijo neo para representar su naturaleza sociológica y teológica? ¿un fenómeno que no consta de densidad estructural, pero que ha de ser aprehendido dentro de una clasificación? ¿qué es, entonces, el neopentecostalismo, sino un término que resulta más un concepto-obstáculo que un tipo ideal adecuado dentro de nuestra disciplina?

El sociólogo mexicano Ramiro Jaimes Martínez (2012) ha abordado este fenómeno y las conceptualizaciones que se le han hecho. Considera que existe una preeminencia del pentecostalismo por sobre el neopentecostalismo, al grado de que muchos autores no distinguen entre ambos conceptos, y que el nivel de generalización conceptual es demasiado simple al contrastarse con los distintos casos específicos de la realidad empírica. En este sentido, el autor parte del supuesto de que se ha construido un objeto de estudio con la lógica de una denominación o iglesia más que un movimiento religioso. La gran mayoría de las investigaciones que se han hecho sobre el fenómeno neopentecostal son tesis de licenciatura o de posgrado, artículos o capítulos de libros; y, en los cuales, se considera al neopentecostalismo como un movimiento heterogéneo, definido de forma muy general sin considerar especificidades de tipo regional y temporal. Contemplan perspectivas teóricas demasiado amplias como la secularización y teorías de globalización, categorías genéricas como nuevos movimientos religiosos o movimientos religiosos alternativos; y ninguna realiza una exploración metódica sobre el origen del término ni sobre el movimiento religioso, menos hacen una valoración de las fuentes primarias.

> El mundo evangélico, asimismo, va a resultar difícil de agrupar en diferentes categorías que aglutinen dentro de sus límites conceptuales toda la realidad empírica sumamente diversa de las iglesias protestantes.

El artículo de Jaimes Martínez es un importante y precedente crítico al uso del concepto "neopentecostal" dentro de las ciencias sociales, sin embargo, desde el año 2012 -en el que fue publicado el artículo en mención- la producción científica respecto al fenómeno se ha incrementado considerablemente, sobre todo por la academia brasileña, generando nuevas reflexiones para aproximarse al objeto.

El protestantismo evangélico en América Latina

El término "evangélico" en América Latina va a significar la reinterpretación y contextualización del movimiento protestante en la región (Campos, 2008; Deiros, 1992). En ese sentido, encontraremos expresiones religiosas autóctonas, adoptando prácticas culturales locales e introducidas en la ceremonia protestante (Simbaña, 2012). De esta forma, vamos a entender en este trabajo a la "Gran Familia Evangélica" -siguiendo la definición de "comunidad evangélica" de Garma Navarro (2004)- como todas las iglesias del protestantismo histórico y pentecostales que, a pesar de sus grandes diferencias doctrinales y litúrgicas, van a mantener una unión como personas cuya religión tiene

los fundamentos bíblicos más importantes como la base de sus creencias. Ser "evangélico" entonces, correspondería a compartir una identidad transdenominacional. Es decir, va a existir un reconocimiento mutuo para referirse unos a otros como "hermanos", vinculándose en una especie de "familia extendida" y, excluyendo así, a otros creyentes protestantes que no serán reconocidos como parte de ella.

El mundo evangélico, asimismo, va a resultar difícil de agrupar en diferentes categorías que aglutinen dentro de sus límites conceptuales toda la realidad empírica sumamente diversa de las iglesias protestantes. De esta manera, podemos reconocer a varios autores que se han dado a la tarea de intentarlo (Bastian, 1986; Costas, 1975; Fortuny Loret de Mola, 1989; Garma Navarro, 2004; Guamán, 2003; Simbaña, 2012), de ellos rescato principalmente tres categorías muy generales que me ayudan a visibilizar la diversidad de las iglesias protestantes en América Latina y que, sin embargo, no considero que la clasificación que presento a continuación sea heurísticamente satisfactoria: 1) protestantismo histórico, 2) protestantismo sectario o de santificación, 3) pentecostales.

El protestantismo histórico comprendería así a las iglesias derivadas directamente de la Reforma Protestante, descendientes de Lutero, Calvino y Zwinglio. Mantienen un alto nivel de organización interna, liturgia formal y controlada, se aferran a la tradición privilegiando el estudio profundo y sistemático de la Biblia. Estas fueron parte importante de los movimientos políticos liberales del siglo XIX al apelar al estado Laico y el derecho a la libertad de culto. Entre ellas encontramos a los luteranos, metodistas, bautistas, presbiterianos, congregacionalistas, anglicanos, entre otros.

El protestantismo sectario y/o de santificación, por su parte, mantendrá un distanciamiento considerable del grupo anterior. Estas no serán consideradas parte de la Gran Familia Evangélica a pesar de que comparten un origen histórico similar y en muchos casos, con prácticas y actitudes similares a las pentecostales. Algunas razones de su marginación son los cambios que sufrieron durante su desarrollo, sobre todo internos y de organización, variaciones en la doctrina al tener biblias y/o literatura religiosa que no coinciden con aquellas que son utilizadas en las denominaciones históricas o pentecostales (Fortuny Loret de Mola, 1989), además de su actitud sectaria y apolítica. Ejemplos de estas son los Testigos de Jehová, mormones y adventistas (Bastian, 1985).

Si bien, siempre han existido eventos en la historia en los que comunidades de fe manifestaron los dones del Espíritu Santo como la glosolalia o las sanidades, los estudios del protestantismo consideran que fue en 1906, a partir del Revival en la Calle Azusa en la ciudad de Los Ángeles, que el pentecostalismo se extendería vertiginosamente por todo el continente

En lo que se refiere a las iglesias pentecostales, estas se caracterizan por haber integrado entre sus prácticas elementos del carisma que se describen en el libro de los Hechos de los Apóstoles durante la celebración del Pentecostés cuando el Espíritu Santo descendió entre los discípulos de Jesús y estos recibieron los dones carismáticos que permitió evidenciar el poder de Dios. Entre sus prácticas más recurrentes está la glosolalia -o don de hablar en lenguas-, inspiración divina, apasionado fundamentalismo, austeridad ética, taumaturgia o experiencias de sanidad, guerra espiritual y el Bautismo del Espíritu Santo. Autores como Quebedeaux (1976) y Cantón Delgado (2002) consideran que es el movimiento religioso de más rápido crecimiento en América Latina.

Precedentes: el pentecostalismo clásico

Si bien, siempre han existido eventos en la historia en los que comunidades de fe manifestaron los dones del Espíritu Santo como la glosolalia o las sanidades, los estudios del protestantismo consideran que fue en 1906, a partir del Revival en la Calle Azusa en la ciudad de Los Ángeles, que el pentecostalismo se extendería vertiginosamente por todo el continente. El pastor afroamericano William Seymour, discípulo del predicador metodista Charles Parham, predicaba convencido acerca de la posibilidad de la manifestación directa del Espíritu Santo hasta que, en 1906, junto a su comunidad, experimentaron servicios largos, llenos de música, canto y baile, y entre todo eso, las manifestaciones del Espíritu Santo, especialmente el don de lenguas. Este

avivamiento fue histórico al ser iniciado dentro de los sectores marginales de la sociedad estadounidense, la experiencia religiosa no distinguía raza ni sexo, el Espíritu Santo se manifestó por igual en negros, asiáticos, blancos y latinos, ricos y pobres. El avivamiento pentecostal hacía desaparecer las diferencias sociales del "mundo" (Cox, 1995).

No obstante, otro suceso importante e inesperado para la región fue el avivamiento que se produjo en Chile, de raíz local, pobre y marginal (Lalive d'Epinay, 2010), considerado un pentecostalismo netamente autóctono y popular. Los acontecimientos sucedieron en 1909 en la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso de la mano de W.C. Hoover que luego fundaría la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile (Hoover, 2008), permitiendo así la ruptura con el metodismo norteamericano, en lo que algunos autores como Hollenweger (1985) consideran como el primer protestantismo teológico y financieramente autosuficiente en el Tercer Mundo.

Con el surgimiento del pentecostalismo en Estados Unidos, éste se difundiría en gran parte de América Latina provocando que el protestantismo de carácter histórico, nacido del liberalismo político y religioso, resultara antagónico ante la nueva religiosidad pentecostal, cuya particularidad podría manifestarse como la expresión de una cultura religiosa popular latinoamericana (Bastian, 1994). Las nuevas iglesias que surgieron de este avivamiento constituyeron una teología común sobre la restauración de los dones y el bautismo del Espíritu Santo como una tercera obra de la vida cristiana, después de la primera bendición: la salvación, y una segunda: la santificación. Los pentecostales, entonces, serían rechazados en un principio por el resto del cristianismo evangélico hasta después de la Segunda Guerra Mundial (Benoit, 2008).

Entre sus características teológicas principales resalta una cosmovisión espiritualizada de la realidad (Watanabe, 2009) en la que se encuentran presente dos dimensiones opuestas, pero en constante interacción. Una visión dualista que, en términos de Wynarczyk (1999) constituiría lo que llama "dualismo negativo", mediante el cual se significa y divide el mundo y cuya particularidad pentecostal sería el apartarse de él. Por lo tanto, se sostiene una ruptura con el mundo y se adopta una actitud sectaria en la acepción de "secta" de Troeltsch (1960), construyendo así, una subcultura propia como sustituto de lo que ofrecía la sociedad mundana:

> El pentecostalismo rescata al sujeto de la alienación que caracteriza a la brutal modernización latinoamericana, asimismo inserta a la persona en cerradas comunidades religiosas donde es víctima de un nuevo proceso de alienación, marginando al individuo de la sociedad (Oviedo, 2006: 22).

Las nuevas iglesias que surgieron de este avivamiento constituyeron una teología común sobre la restauración de los dones y el bautismo del Espíritu Santo como una tercera obra de la vida cristiana, después de la primera bendición: la salvación, y una segunda: la santificación.

Esta marginación se da dentro de un estado de búsqueda incesante de la santificación y un evangelismo agresivo mientras esperan la segunda venida de Cristo, soportando las penurias y desdichas de las condiciones socioeconómicas que se les imponen en el contexto de transición de lo tradicional a lo moderno (Bahamondes y Marín, 2013; Mansilla, 2006; Watanabe, 2009), algunos estudios clásicos sobre el pentecostalismo chileno como el de Christian Lalive D'Epinay (2010) van a considerar que los creyentes encuentran en dicha religiosidad un refugio ante los embates y el desasosiego de la vida.

El pentecostalismo, entonces, era una comunidad de iguales regido por la "fraternocracia", y, al venir de una mentalidad tradicional y rural enfatizó en extremo la sumisión, el sometimiento y el silencio político y social de sus creyentes. Se sacralizó la pobreza y se demonizó cualquier esfuerzo humano que conlleve a la movilidad social ya que implicaba disminuir su congregacionalismo y su dependencia comunitaria (Mansilla, 2011).

En lo referente a su liturgia y ritualidad, la experiencia religiosa se desarrolla en un escenario de intensas emociones donde priman las manifestaciones espontáneas de los carismas, "los cultos pentecostales están cargados de una emocionalidad y efervescencia que contrasta con la sobriedad y regularidad del culto católico romano" (Bahamondes y Marín, 2013: 176). Existe así, una devoción prominente hacia el cuerpo, los sentidos y la materia (Reindhardt, 2015), por lo cual, se privilegian los sentidos y la experiencia por encima de lo intelectual. Por esa razón, el carisma será primordial para la vida cristiana, los

dones servirán para edificación y servicio de la iglesia, ya que consideran que tienen una orden bíblica para ejercerlos. Los cultos serán caracterizados por la espontaneidad, carecerán de liturgia formal o de cualquier tipo de orden. Muchas horas de adoración y si existe algún tiempo límite este será fácilmente quebrantado. Se subraya así la religiosidad participativa y emotiva tan característica de las culturas afroamericanas, y luego, de las latinoamericanas (Garma, 2004; Bastian, 1994).

No obstante, dentro de su dinámica institucional va a persistir lo que Vidal (2012) llama "principio de fractalidad", es decir, una tendencia al divisionismo que acarrearía el desencanto y la falta de credibilidad (Sepúlveda, 2009). A pesar de eso, Bahamondes y Marín (2013) aseveran que, históricamente, esa característica divisionista va a ser la base de su éxito, al traducirse más en una proliferación de denominación que en una expansión de iglesias con diferencias sustantivas en su culto y creencias. Por eso es menester considerar la capacidad que tiene el pentecostalismo actual para articular diferentes proyectos en un mismo grupo social y zona geográfica, estableciéndose en una gran variedad de contextos sociales, tanto urbanos, rurales y migratorios, entre muy variadas poblaciones como clases medias emergentes, pobres, minorías sociales y/o étnicas, respondiendo así a una multidireccionalidad o a lo que Reindhardt (2015) llama como "monoteísmo pluralista pentecostal".

Precedentes: el Movimiento Carismático

A mediados del siglo XX, el uso de los medios de comunicación y el incremento de las campañas evangelísticas, permitieron que elementos pentecostales comenzaran a vivirse dentro de una parte de las denominaciones históricas del protestantismo, motivado en gran parte por el acercamiento de algunos ministerios de iglesias pentecostales con la Fraternidad de Hombres de Negocios del Evangelio Completo y predicadores como William Branham, Oral Roberts y Kathryn Kuhlman (Benoit, 2008).

En el caso específico de los neopentecostales, según Tinoco (1998) y Burgess y van der Maas (2010), el término se presentaría por primera vez por Russell Hitt, en 1963 con el artículo "The New Pentecostalism: an appraisal" de la revista Eternity, llamando "neopentecostales" a los miembros de las iglesias del protestantismo histórico que practicaban los dones del Espíritu Santo a la manera pentecostal, pero que se rehusaban a integrarse a sus filas.

De esta forma, el Movimiento Carismático (o Renovación Carismática) iniciaría en la década de los sesenta con el líder episcopal Dennis J. Bennett, para después continuarlo con Larry Christenson de la iglesia luterana y la iglesia católica. En el contexto de que muchos cristianos habían pensado que la morada del Espíritu Santo sería aceptada intelectualmente, pero no experiencialmente. La promesa, entonces, no tendría sentido, la pregunta se repetiría una y otra vez: ¿cómo sé que el Espíritu Santo reside en mí? Es así como la Renovación Carismática ofrecía una respuesta: el bautismo del Espíritu Santo, una poderosa experiencia simbólica que lograría convencer al creyente de que Dios es real al ver y experimentar las mismas señales y maravillas relatadas en los Hechos de los Apóstoles. Esta concepción, sorprendentemente similar a la de las iglesias pentecostales, comenzó a penetrar las sólidas paredes de las denominaciones del protestantismo histórico, permitiendo la transformación doctrinal y litúrgica de su religiosidad. Presbiterianos, metodistas, episcopalianos, bautistas y demás practicando los carismas del espíritu, de ahí que se llamaran Renovación Carismática o Movimiento Carismático. En este sentido, veremos una gran influencia de las iglesias pentecostales en este movimiento, aunque estos últimos no querrán ser vinculados con los primeros.

Para Quebedeaux (1976), este movimiento resultó ser transdenominacional, es decir, un cristianismo entusiasta que atravesó las diferentes denominaciones históricas de aquella década. Entre sus principales características se encuentran: que es teológicamente diverso, pero generalmente ortodoxo; es unificado por una experiencia en común, el bautismo del Espíritu Santo acompañado del carisma; es evangelístico; reformista en carácter; representado por personas de clase media y media alta; las liturgias son menos largas y la experiencia pentecostal es

sometida en el tiempo del culto. En este sentido, el autor también hace énfasis en que no se puede categorizar al carismatismo como iglesia o denominación, sino como movimiento religioso. Un aspecto importante y distintivo al no institucionalizar el nombre de Carismático como el movimiento pentecostal hiciera con su propio término.

El surgimiento del neopentecostalismo

En el caso específico de los neopentecostales, según Tinoco (1998) y Burgess y van der Maas (2010), el término se presentaría por primera vez por Russell Hitt, en 1963 con el artículo "The New Pentecostalism: an appraisal" de la revista Eternity, llamando "neopentecostales" a los miembros de las iglesias del protestantismo histórico que practicaban los dones del Espíritu Santo a la manera pentecostal, pero que se rehusaban a integrarse a sus filas. Estos nuevos pentecostales rechazarían el concepto y adoptarían el término carismático para ser distinguidos.

Sin embargo, para las investigaciones que se derivaron de este fenómeno en Estados Unidos, el término "neopentecostal" se vería relegado ante el uso del término "Carismático", representando ambos prácticamente lo mismo. No así sucede en América Latina, que si bien, existen varios trabajos que hacen referencia al concepto de carismático y otros al de neopentecostal, estos representan por lo general a iglesias o expresiones religiosas muy diferentes entre sí, inclusive, se suele relacionarlos y confundirlos con el término pentecostal y/o evangélico, generando así más complicaciones para su comprensión.

Con lo dicho, resulta evidente que el término surge para referirse exclusivamente a los practicantes de la Renovación Carismática. Sin embargo, la teoría de las tres olas del pentecostalismo, que muchos autores usan en sus investigaciones, pareciera colocar de forma muy clara las tres ramificaciones. Una primera ola, el avivamiento pentecostal de comienzos del siglo XX; una segunda ola, el movimiento carismático, (algunos autores también lo llaman neopentecostalismo), es decir, la llegada del Espíritu Santo en las iglesias históricas y de clase media y media alta. Y una tercera ola, llamada neopentecostal o de evangelismo con poder, cuya principal característica es que el avivamiento del Espíritu Santo llegaría así a contagiar las iglesias evangélicas que hasta ese momento no habían sido "pentecostalizadas", es decir, iglesias que no se identifican ni como pentecostal ni como carismática. No obstante, la gran diversidad del mundo evangélico y de estas tres olas provocan que todavía no exista un consenso en cuanto a la conceptualización del neopentecostalismo (Jaimes Martínez, 2012) y tal ha sido su dificultad, que varios autores han optado por construir nuevos términos para superar el problema de su conceptualización. De esta forma, los teóricos se han referido al neopentecostalismo como neocarismáticos (Moriarty, 1992; Quebedeaux, 1983), evangelicalismo carismático (Bravo, 2016), carismatismo evangélico (Jaimes Martínez, 2012), pentecostalismo autónomo (Oro, 2001); tercera ola del pentecostalismo (Freston, 1993), postpentecostalismo (Siepierski, 1997), isopentecostalismo (Campos, 1997), parapentecostalismo (Wynarczyk, 2009) y más recientemente, transpentecostalismo (Leite de Moraes, 2010; Pagnotta, 2016).

> La academia brasileña ha sido la más rica en cuanto a producción científica sobre el neopentecostalismo, las obras se han destacado por lo general en el análisis del fenómeno religioso específicamente visibilizado por la Iglesia Universal del Reino de Dios (Silveira Campos, 2000; Oro, 2001; Ruuth, 1985; Siqueira, 2005).

Esta imprecisión conceptual también ha sido resultado de la falta de identificación que tienen los creyentes con el término. En el caso del carismatismo, éste fue apropiado por los propios practicantes de aquella religiosidad. Pero es importante aclarar que si hay algún fenómeno religioso cuyos creyentes no se identifican con aquel concepto que los relaciona es el neopentecostal. Esto provoca un problema sobre todo a la hora de cuantificar a los neopentecostales o a las iglesias de este tipo, y como afirma Canto Pérez (2018), los creyentes no se asumen como neopentecostales ni carismáticos, sino como cristianos, evangélicos e, incluso, sin religión. Algunos censos nacionales, como el de México, no contemplan las diferencias entre protestante histórico, evangélico y pentecostal, resultando así, imprecisiones en los resultados obtenidos (Garma Navarro, 2011). Por ejemplo, las categorías que se usaron en el censo del año 2000 colocan a los pentecostales y

neopentecostales en una misma categoría.

El Neopentecostalismo en América Latina

En lo que respecta a la presencia de este sector evangélico, América Latina ha sido testigo de su desarrollo multidireccional, esta característica nos obliga a repensar las clasificaciones que se han elaborado del protestantismo evangélico que buscan atender a su diversidad pero que no han podido incluir el amplio mundo que se ha denominado "neopentecostal" y del cual profundizaremos a continuación.

La academia brasileña ha sido la más rica en cuanto a producción científica sobre el neopentecostalismo, las obras se han destacado por lo general en el análisis del fenómeno religioso específicamente visibilizado por la Iglesia Universal del Reino de Dios (Silveira Campos, 2000; Oro, 2001; Ruuth, 1985; Siqueira, 2005). El carácter abundante de las investigaciones sobre este fenómeno responde a la relevancia que la IURD ha presentado a raíz de su fundación y éxito. Posee hoy en día una cadena televisiva, casas editoriales y bancos, así como presencia de diputados en el poder legislativo quienes conforman la llamada "bancada evangélica", cuyas acciones han sido clave dentro de los acontecimientos políticos más recientes del país.

No obstante, la presencia de esta iglesia en el resto de los países de América Latina no es tan notable como en Brasil, su influencia se limita a una denominación más dentro del vasto y diverso panorama del pentecostalismo en la región. El desarrollo del movimiento neopentecostal en Hispanoamérica se vinculará primeramente con la entrada de las agrupaciones norteamericanas de corte carismático entre los años cincuenta y sesenta (Jaimes, 2007). Algunos autores como Da Silva (2012) y Romero (2005) lo van a concebir como un movimiento religioso y social que generalmente es caracterizado por la fuerza del carisma de su líder. Por otra parte, Bahamondes y Marín (2013) lo entenderán como "una religión pluricelular de rápido crecimiento y mutación" como el caso de la iglesia "Casa de Dios" en Guatemala que está estructurada en forma piramidal con la organización D12 y la iglesia "Misión Carismática Internacional" con el G12 en Colombia. Por otro lado, autores como Orellana (2011) y Mansilla (2011) considerarán que el neopentecostalismo corresponde a un nuevo tipo de pentecostalismo, siendo así, la capacidad de pertinencia cultural que tiene el pentecostalismo para adecuarse a las distintas transformaciones sociales como la modernización, la sociedad tradicional y/o la globalización. "El neopentecostalismo es más bien una etapa del pentecostalismo clásico que se rutinizó y se estancó" (Mansilla, 2011). En este sentido veremos distintos neopentecostalismos en distintos contextos.

Algunos elementos del pentecostalismo clásico que parecieran recuperarse dentro de las expresiones neopentecostales son el bautismo del Espíritu Santo, la guerra espiritual, las sanidades, uso del carisma, emocionalismo, y el rechazo de la teología, vista ésta como la ruina del cristianismo.

Algunos elementos del pentecostalismo clásico que parecieran recuperarse dentro de las expresiones neopentecostales son el bautismo del Espíritu Santo, la guerra espiritual, las sanidades, uso del carisma, emocionalismo, y el rechazo de la teología, vista ésta como la ruina del cristianismo

Sin embargo, se podrán observar también nuevos elementos que lo distanciarán del pentecostalismo clásico, tales como la confesión positiva dentro de la Teología de la Prosperidad, las Mega-iglesias, abandono de la actitud apolítica y sectaria, mercantilización del culto y los rituales constituyendo industrias culturales, y el giro escatológico hacia un dualismo positivo, es decir, se posicionan en el mundo para transformarlo en lugar de esperar la segunda venida de Cristo.

De esta forma, podemos percatarnos que, conceptualmente, el término ha perdido el sentido con el que fue creado por Hitt originalmente, siendo hoy en día diversificado y contextualizado en condiciones difíciles de comparar, y menos homogeneizar y unificar. Las características antes expuestas van a variar de país en país y dentro de diversas perspectivas teóricas. Distintos modelos neopentecostales se han construido a lo largo de las investigaciones que se han hecho sobre el fenómeno. Mientras que en los Estados Unidos se han observado Mega-iglesias como Lakewood Church, y donde la derecha republicana tiene estrechas relaciones con telepredicadores famosos y parlamentarios que abiertamente asumen su fe y neoconservadurismo dentro de la política; tenemos, en países

latinoamericanos como Colombia, Guatemala, Costa Rica y Argentina, iglesias como Misión Carismática Internacional, Centro Mundial de Avivamiento, Casa de Dios, Fraternidad Cristiana, Rey de Reyes, El Shaddai, etc., la ruptura con las expresiones tradicionales y la caracterización de rasgos distintivos de nuevas expresiones pentecostales, subrayando así, un cambio en la ética y la estética religiosa, explotando los medios de comunicación, adopción de una estructura empresarial, participación en la política, construcción de redes transnacionales, liturgias basadas en las curaciones, el exorcismo y la prosperidad, y la constitución de telepredicadores, casi rockstars del mundo religioso que realizan giras

En este sentido, reconocer la presencia de grupos evangélicos en la esfera pública y política nos lleva a preguntarnos sobre las transformaciones que se dieron dentro de esta religiosidad para reorientar su participación política a partir de convicciones totalitarias y de un conservadurismo valórico, características que se han relacionado con las expresiones neopentecostales.



por toda la región (Cepeda Van Houten, 2010; Algranti, 2010). Entre sus más grandes representantes tenemos a Dante Gebel, Harold Caballeros, Cash Luna, Carlos Annacondia, Luis Palau, Claudio Freidzon, entre otros. Son parte de la reproducción de la línea norteamericana de Megaiglesias que intentan mostrar la magnitud del poder de Dios y que han desarrollado modelos organizacionales similares al de las empresas multiniveles o piramidales en las que se establece una forma de gobierno tipo D12 o G12 para ordenar a la membresía y desplegar oportunidades de superación dentro de la organización religiosa.

Al respecto, el fenómeno neopentecostal ha sido observado mayormente en contextos urbanos y en donde se propicia la racionalización del mensaje religioso, utilizando lógicas de mercado y respondiendo a la satisfacción de necesidades a través de diversos productos (Fediakova, 2002). Sin embargo, la transgresión de estas expresiones permite su reproducción también en contextos rurales, en el caso de Guatemala hemos visto cómo se redefinen las identidades étnicas construyendo nuevas dinámicas de poder económico con el surgimiento de élites indígenas que se forman a raíz de las prácticas religiosas y de la teología de la prosperidad (Tec-López, 2017; López Mazariegos, 2010).

El neopentecostalismo chileno (Mansilla, 2007; Fediakova, 2004; Oviedo, 2006) no tendrá como característica principal la línea del Iglecrecimiento sino que estará más apegado a la idea de que el fenómeno ha provocado un reencantamiento del pentecostalismo, es decir, el discurso pentecostal ha sido sustituido por uno enfocado en la prosperidad y una vida en abundancia en la tierra, como una nueva generación de evangélicos que plantea mayores exigencias de racionalidad a sus organizaciones religiosas.

En el caso de México, los estudios sobre el neopentecostalismo observarán una notoria influencia de la teología de la prosperidad, pero también la desinstitucionalización de la religión. En este sentido veremos trabajos que abordarán las tensiones de los nuevos movimientos religiosos con la secularización (Jaimes Martínez, 2007), la participación política de los creyentes neopentecostales (Vázquez Palacios, 2007), la conformación de partidos evangélicos como el Partido Encuentro Social (Tec López, 2018), estudios sobre la juventud (Vázquez Mendoza, 2005; Canto Pérez, 2018), así como la reflexión acerca de la identidad religiosa al no considerarse parte de ninguna denominación y la constitución jurídica de estos grupos como asociaciones civiles y no como asociaciones religiosas (Vázquez Palacios, 2000).

Neopentecostalismo y política

No obstante, el elemento característico que más ha sonado en la opinión pública y cuyo protagonismo

coloca al fenómeno en una problemática relevante en la actualidad, ha sido la participación política de estos creyentes al posicionarse en el espacio de disputa por el poder, ya sea como actores políticos dentro del gobierno u organizándose en asociaciones civiles y partidos políticos para incidir de manera más directa en el ámbito público. En este sentido, cabe destacar que las relaciones entre religión y política han venido caracterizándose a partir de múltiples formas, "se han complejizado, se han distanciado y autonomizado, entrelazado y reacomodado" (Parker, 2012: 46).

Sin embargo, la presencia de evangélicos en la política latinoamericana no es algo nuevo, Córdova Villazón (2014) ha identificado cuatro etapas de la participación de éstos en los espacios políticos. Como un primer momento, a finales del siglo XIX y principios del XX, los protestantes evangélicos, en su mayoría representados por las denominaciones históricas, lucharon por la libertad de conciencia, el estado laico y el reconocimiento jurídico. En la década de los sesenta y setenta, la polarización ideológica en la política también determinó la actitud y postura ideológica de los evangélicos, por lo general, el combate que muchos Estados llevaron a cabo contra el comunismo fue adoptada de igual forma por las iglesias evangélicas y en otros casos constituyó una actitud apolítica. Un tercer momento se desarrollaría durante la década de los ochenta y noventa cuando emergieron partidos políticos evangélicos durante la redemocratización, una nueva derecha cristiana como reacción frente a la ola progresista de las décadas anteriores. Para estos años, Bastian (1985) ya observaba el poder de los protestantes evangélicos agrupados en fuerzas políticas potenciales o reales, sobre todo en la región de América Central, en Venezuela, Perú, Brasil y Colombia se presentarían candidaturas evangélicas para elecciones presidenciales entre 1987 y 1994 (Bastian, 2011), y para 1996, se tendrían 24 partidos evangélicos en 11 países latinoamericanos (Bastian, 1999). De igual forma, estas décadas serían testigos del auge de los grupos neopentecostales por medio de telepredicadores como Luis Palau cuyas campañas proselitistas se caracterizaron por sus discursos a favor de gobiernos militares destacando principalmente el régimen de Efraín Ríos Montt en Guatemala como un verdadero milagro (Schirová, 2001). En una última y cuarta etapa, concebida desde principios del siglo XXI, las transformaciones sociales provocarían que el enfoque se reorientara hacia la constitución de una agenda valórica formando así movimientos pro-familia y provida para resistir a los cambios legislativos que comenzaron a desarrollarse a favor de las minorías sexuales y por la despenalización del aborto.

Lograr identificar la forma en que el creyente neopentecostal se concibe a sí mismo y a su comunidad dentro de un cosmos, permitirá establecer lo que podría denominarse ethos neopentecostal.

En este sentido, reconocer la presencia de grupos evangélicos en la esfera pública y política nos lleva a preguntarnos sobre las transformaciones que se dieron dentro de esta religiosidad para reorientar su participación política a partir de convicciones totalitarias y de un conservadurismo valórico, características que se han relacionado con las expresiones neopentecostales. Por esa razón, el proyecto tendrá como elemento a considerar la forma en que el fenómeno neopentecostal se instaura junto a la reorientación de la participación política evangélica superando la actitud apolítica del pentecostalismo clásico, permitiéndole así a la religión constituirse como un escenario para la construcción de actitudes políticas de ciudadanía.

Partimos del presupuesto de que las expresiones neopentecostales transgreden los límites de los campos sociales, determinando al campo religioso y político como microcosmos autónomos dentro del macrocosmos social, y cuyas lógicas son particulares y propias de cada uno. En este sentido, también el neopentecostalismo nos permitirá romper con la perspectiva estado-céntrica del debate sobre religión y política, esto es, abrirnos hacia comprensiones que inscriban esta vinculación desde un marco que ubique a las creencias, los discursos teológicos y las instituciones religiosas en una noción de lo público como espacio de disputa de sentidos donde la fe y la creencia sean consideradas como una opción más dentro de un complejo campo de interacción donde lo religioso no denota solamente un marco identitario, sino también un epicentro desde donde discernir lo político (Panotto, 2018). Por lo tanto, el neopentecostalismo, en palabras de Simbaña: "evidencia que el sistema religioso es un potencial agente de socialización al producir y reproducir ideas que determinan directa o indirectamente una actitud frente a la realidad. Estas creencias permiten que los individuos construyan representaciones del campo

político en las que van legitimando el orden social" (Simbaña, 2012: 124).

Analizar las relaciones entre lo político y lo religioso, en este caso, lo neopentecostal, nos ayudará a entrever cómo se dan estas interacciones y transformaciones entre distintos campos sociales. Esto nos permitirá también acentuar un punto importante para la comprensión del fenómeno neopentecostal, y es que pareciera que esta religiosidad se puede concebir desde la forma en que el creyente se proyecta en el mundo, así como la acción que los lleva a posicionarse en él. Lograr identificar la forma en que el creyente neopentecostal se concibe a sí mismo y a su comunidad dentro de un cosmos, permitirá establecer lo que podría denominarse ethos neopentecostal.

Ahora bien, la incidencia política no es la única forma en la que el creyente neopentecostal ha manifestado su posición en el mundo, primeramente, se relacionó al neopentecostalismo con la Teología de la Prosperidad, siendo así evidencia del giro hacia un dualismo positivo, es decir, la actitud sectaria de apartarse del mundo se sustituiría por la búsqueda de los placeres y de la prosperidad, a partir de una convicción postmilenialista en la que el creyente deja de esperar la segunda venida de Cristo, y más bien, busca acelerar la llegada del Reino de Dios en la Tierra.

Dentro del marco de la Teología de la Prosperidad es que se puede entender la incidencia que el fenómeno ha tenido en el ámbito público:

> Con los milagros de prosperidad, el neopentecostalismo no plantea una oposición al mundo, no quiere irse del mundo. Viene con alborozo a disfrutar de sus bienes, quiere ocupar un sitio en el esquema de bienestar; en vez de plantear una modificación sustancial del sistema de relaciones sociales del mundo, busca un reflejo de la estructura vigente a la que el fiel pentecostal no accede, pero los impíos sí..." (Wynarczyk, 1999: 78).

De esta forma podríamos entender la transición a la que hace referencia Troeltsch (1960) de las organizaciones evangélicas desde el tipo secta al tipo iglesia, ya que con la llegada del neopentecostalismo y la Teología de la Prosperidad, éstas aceptan y se reacomodan al mundo fomentando que sus fieles participen activamente en formas de participación social y ciudadanía (Parker, 2012).

El neopentecostalismo, entonces, sería un concepto-obstáculo que intenta comprender expresiones religiosas transversales entre las denominaciones del protestantismo evangélico y que en muchas ocasiones traspasan los límites del campo religioso para incidir directamente en el ámbito público y el campo político.

Con esta concepción del mundo por parte de los neopentecostales, el cosmos del ser- religioso se transforma, deja de ser el templo o la comunidad y voltea a ver al exterior, tradicionalmente profano e impuro, se retoma para ser sacralizado "como para el Señor". Esta resignificación de su cosmos sagrado se vería impulsado también debido a la amenaza que representan los movimientos por los derechos de las minorías sexuales, cuyas demandas atentan contra el modelo tradicional de familia, resultando como consecuencia que el rol sociopolítico de los fieles pase de ser visto como un fenómeno exógeno a un elemento constitutivo de su ser- iglesia:

> Los nuevos movimientos sociales, de jóvenes, de género, étnicos, de orientación sexual, de pobladores y consumidores, de migrantes, ambientalistas, etc., conllevan connotaciones culturales mucho más fuertes (que opciones ideológicas clásicas y en ocasiones levantan banderas que se oponen a los discursos de las iglesias con temáticas que, sin embargo, son reivindicadas por parte importante de las sociedades civiles e incluso gobiernos progresistas de la región, como los derechos indígenas, las libertades fundamentales, la no discriminación, el divorcio y el aborto, el matrimonio homosexual, la defensa del medio ambiente, en fin, temas para los cuales las iglesias con su antiguo discurso y práctica social no estaban preparadas para enfrentar (Parker, 2012: 9).

Por lo tanto, a pesar de que el mundo evangélico en su diversidad y fragmentación va a contener posiciones diferentes y divergentes sobre temas valóricos (Fediakova y Parker, 2009), la tendencia del fenómeno neopentecostal será inclinarse hacia el neoconservadurismo y el relativo fundamentalismo (Leite de Moraes, 2010; Córdova Villazón, 2018).

Conclusiones

De esta forma podemos darnos cuenta de que la realidad empírica es sumamente compleja ante un concepto estático por naturaleza

pero que designa algo en constante movimiento. Tenemos así, procesos, conexiones, flujos heterogéneos, haciendo del individuo un tipo de resultante, pero uno que también tiene la capacidad de resignificar y reorientar su espiritualidad dentro del marco de pluralizaciones del campo religioso latinoamericano.

El neopentecostalismo, entonces, sería un concepto-obstáculo que intenta comprender expresiones religiosas transversales entre las denominaciones del protestantismo evangélico y que en muchas ocasiones traspasan los límites del campo religioso para incidir directamente en el ámbito público y el campo político.

La transformación de las prácticas así llamadas neopentecostales responde al contexto de pluralismo religioso de la región latinoamericana y la constante mutación e hibridación que caracteriza la dinámica de este escenario. En este sentido, las tensiones entre la religión, la sociedad de libre mercado, los procesos políticos y las secularizaciones múltiples provocan que religiosidades como las descritas por el concepto neopentecostal transgredan los límites entre lo sagrado y lo profano. Los creyentes mantienen una apertura al mundo, distanciándose del pentecostalismo clásico y construyendo un ethos particular que les permite posicionarse dentro de un cosmos sagrado que ya no es exclusivo del templo, sino que se extiende al campo –tradicionalmente– profano que se sacraliza como para el Señor. Esto se puede entender con la llegada de la Teología de la Prosperidad que motiva al creyente a vivir las promesas de Dios en la tierra. En este sentido, el neopentecostalismo como concepto no logra aprehender adecuadamente la realidad empírica, y, aunque existan características compartidas en las distintas conceptualizaciones que se le han hecho, no siempre contempla el desarrollo de procesos de interacción transversales originados por la globalización y la presencia del símbolo como elemento de búsqueda y de vivencia del sujeto religioso, en donde los límites del término se ven rebasados por la realidad empírica. De igual forma, esta misma realidad en América Latina, responderá a procesos particulares de "latinoamericanización" del pentecostalismo y carismatismo de raíz estadounidense. Es decir, la tensión entre lo externo y lo interno, entre la modernización capitalista y las religiosidades populares permitirán la expansión y diversificación de las expresiones así llamadas neopentecostales, teniendo así diversos neopentecostalismos que responden a distintos contextos históricos, políticos, culturales y económicos.

Los creyentes mantienen una apertura al mundo, distanciándose del pentecostalismo clásico y construyendo un ethos particular que les permite posicionarse dentro de un cosmos sagrado que ya no es exclusivo del templo, sino que se extiende al campo -tradicionalmente- profano que se sacraliza como para el Señor. Esto se puede entender con la llegada de la Teología de la Prosperidad que motiva al creyente a vivir las promesas de Dios en la tierra.

Referencias

Algranti, Joaquín (2010) *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las megaiglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires: Ciccus.

Bahamondes González, Luis y Marín Alarcón, Nelson (2013) "Neopentecostalismos en Chile: transformación y resignificación del pentecostalismo criollo" en Luis Bahamones González (comp.) *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina*, Santiago de Chile: CEJ, Universidad de Chile/ Universidad Alberto Hurtado, pp. 175-192.

Bastian, Jean-Pierre (1985) "*Para una aproximación teórica del fenómeno religioso protestante en América Central*" en Cristianismo y sociedad, no. 85, pp. 61-68.

Bastian, Jean-Pierre (1986) "Religión popular protestante y comportamiento político en América Central: clientela religiosa y estado patrón Guatemala y Nicaragua" en *Cristianismo y sociedad*, no. 88, pp. 41-54.

Bastian, Jean-Pierre (1994) *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica.

Benoit, Frank (2008) "La historia y el impacto de neo-pentecostalismo" en *Obrero fiel*.

Burgess, Stanley y van der Maas, Eduard (2010) *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, USA. Zondervan.

Bravo Vega, Fabián (2016) "Diversificación en el pentecostalismo contemporáneo chileno: un estudio de caso en sectores de altos ingresos" en *Cultura y Religión*, vol. X, no. 2, pp. 80-104.

Campos, Bernardo (1997) *De la Reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia. Debate sobre el pentecostalismo en América Latina*, Quito: CLAI.

Canto Pérez, Mónica Alexandra (2018) "Alfombra roja, la dimensión comunicativa de un grupo neopentecostal de jóvenes en Mérida, Yucatán" en *Península*, vol. XIII, no. 1, pp. 63-85.

Cepeda Van Houten, Álvaro (2010) *Neopentecostalismo y política. El caso colombiano*, Cali: Bonaventuriana, Universidad de San Buenaventura.

Córdova Villazón, Julio (2014) "Viejas y nuevas derechas religiosas en América Latina: los evangélicos como factor político" en *Nueva Sociedad*, no. 254, pp. 112-123.

Córdova Villazón, Julio (2018) "Cinco tesis sobre movimiento neopentecostal y conservadurismo político" en *El Blog de Bernabé*, [En línea: https://www.elblogdebernabe.com/2018/02/cinco- tesis-sobre-movimiento.html]

Da Silva Junior, Nilson (2012) "Uma análise do Neopentecostalismo a partir da ética protestante e o espírito do capitalismo" en *Ciberteologia*, No. 40, año VIII.

Fediakova, Evguenia (2002) "Redes religiosas transnacionales. El pentecostalismo latinoamericano en la era de la información", en *Revista de Ciencias Religiosas*, vol. 11, no. 5, pp. 47-60.

Fediakova, Evguenia (2004) "Somos parte de esta sociedad. Evangélicos y política en el Chile post autoritario" en *Política*, no. 43, pp. 253-284.

Fediakova, Evguenia y Parker G., Cristian (2009) "Evangélicos en Chile democrático (1990-2008): Radiografía al centésimo aniversario" en *Cultura & Religión*, Vol. III, no. 2, pp. 48-75.

Garma Navarro, Carlos (2004) *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Plaza y Valdés.

Garma Navarro, Carlos (2011) "Evangélicos y pentecostales en México según el censo del 2000. Tendencias y perspectivas" en *Sí somos americanos*, Revista de Estudios Transfronterizos, vol. XI, no. 2, pp. 159-166.

Guamán, Julián (2003) *Indígenas evangélicos ecuatorianos. Evangelización, organización e ideología*, Quito: FEINE, Visión Mundial Ecuador.

Hoover, W. C. (2008) *Historia del Avivamiento pentecostal en Chile*, Concepción: CEEP.

Jaimes Martínez, Ramiro (2012) "El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica" en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 74, no. 4, pp. 649-678.

Lalive d'Epinay, Christian (2010) *El refugio de las masas. Estudios sociológico del protestantismo chileno*, Santiago: Instituto de Estudios Avanzados/Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.

Leite de Moraes, Gerson (2010) "Neopentecostalismo – um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro" en *Revista de Estudos da Religião*, pp. 1-19 [en línea: www.pucsp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.pdf] (Consultado el 10 de marzo de 2017)

López Mazariegos, Hugo Rafael (2010) "Iglesia evangélica y élites indígenas: el caso de Almolonga, Guatemala" en *Nueva Época. Anuario CESMECA 2008*, pp. 107-120.

Mansilla, Miguel (2006) "Del valle de lágrimas al valle de Jauja: las promesas redentoras del neopentecostalismo en el más acá" en *Revista Polis*, no. 14.

Mansilla, Miguel (2007) "El neopentecostalismo chileno" en *El Cotidiano*, Vol. 22, no. 143, pp. 106-114.

Mansilla, Miguel (2011) "El pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo en América Latina" en *Revista Fe y Pueblo*, no. monográfico, pp. 6-22.

Mariano, Ricardo (1999) Neopentecostais. *Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, Sao Paulo: Loyola.

Oro, Ari (2001) "Neopentecostalismo: dinheiro e magia" en *Florianópolis,* Vol. 3, no. 1, pp. 71- 85.

Ortiz, Israel (2004) "Los evangélicos y la política: una revisión del camino" en *Kairós*, no. 45, pp. 81-129.

Oviedo, David (2006) "Modernidad y tradición en el pentecostalismo latinoamericano. Alcances socio-políticos en el Chile actual" en *Historia Actual Online*, no. 11, pp. 21-31.

Pagnotta, Eleonora (2016) *Dal pentecostalismo al transpentecostalismo: il caso della Iglesia Universal del Reino de Dios in Messico*, Roma: Aracne.

Panotto, Nicolás (2018) "(Post)secularización y transformaciones en la relación entre espacio público y religiones en América Latina: un abordaje desde la mirada evangélico-protestante", conferencia realizada en el Seminario *Secularización en América Latina*, el 2 de agosto de 2018 en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado.

Parker G., Cristian (1993) *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: FCE.

Parker G., Cristian (1994) “La sociología de la religión y la modernidad por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina” en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 56, no. 4, pp. 229-254.

Parker G., Cristian (1996) *Popular religion and modernization in Latin America*, New York: Orbis Books, Maryknoll.

Parker G., Cristian (2012) “Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques (a modo de introducción” en Cristian Parker G. (ed.) *Religión, política y cultura en América Latina: Nuevas miradas*, Santiago de Chile: USACH, IDEA.

Quebedeaux, Richard (1976) The New Charismatics. *The origins, development, and significance of Neo-Pentecostalism*. New York: Doubleday & Company, Inc.

Reindhardt, Bruno (2015) “A Christian plance of immanence? Contrapuntual reflections on Deleuze and Pentecostal spirituality” en *HAU: Journal of Ethnography Theory*, vol. 5, no.1, pp. 405-436.

Romero, Paulo (2005) *Decepcionados com a Graça: esperanças e frustraçöes no Brasil neopentecostal*. Sao Paulo: Mundo Cristao

Ruuth, Anders (1985) “Iglesia Universal del Reino de Dios” en Estudos de Religiao, Sao Bernardo do Campo: Umes, vol. 1, no. 1.

Sepúlveda, Victor (2009) *La pentecostalidad en Chile*, Concepción: CEEP.

Shirová, Klára (2001) *Las causas de la proliferación protestante en Latinoamérica en las últimas dos décadas del siglo XX. ¿La carismatización o la mercantilización del culto?* Universidad de Carolina de Praga. Centro de Estudios Iberoamericanos. http://www.premioiberoamericano.cz/documentos/7maedicion/1erPremioVII_KlaraSchirova.pdf

Siepierski, Paulo (1997) “Pós-pentecostalismo e política no Brasil” en *Estudos Teológicos*, año 37, no. 1, pp. 47-61.

Silveira Campos, Leonildo (2000) *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*, Quito: Abya-Yala.

Silveira Campos, Leonildo (2008) “El campo religioso brasileño: pluralismo y cambios sociales – protestantismo y pentecostalismo entre los años 1970 y 2000” en *Sociedad y Religión*, no. 30, pp. 31-57.

Siqueira, Deis (2005) “Religiosidad contemporánea brasileña: Mercado, medio, virtualidad y reflexividad” en *Desacatos*, no. 18, pp. 87-102.

Simbaña Lincango, Wilmer Vinicio (2012) *El ciudadano Pare de Sufrir. El movimiento neopentecostal y la construcción de sus actitudes políticas*, Tesis para obtener el título de maestría en ciencias políticas, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador.

Tec López, René A. (2017) “La hortaliza de América: el neopentecostalismo étnico de Almolonga, Guatemala” en Revista *Cultura & Religión*, vol. 11 (1), pp. 69-90.

Tec López, René A. (2018) “¿Neopentecostales de izquierda?: el pacto político entre AMLO y los evangélicos en México” en *Pensamiento Pentecostal*. https://pensamientopentecostal.wordpress.com/2018/07/29/neopentecostales-de-izquierda-el- pacto-politico-entre-amlo-y-los-evangelicos-en-mexico-por-rene-tec/

Tinoco Collantes, David (1998) *Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neopentecostales en Guadalajara*, Tesis de licenciatura en antropología social, Guadalajara: Universidad Autónoma de Guadalajara.

Troeltsch, Ernst (1960) *The social teaching of the Christian churches*, New York: Harper & Row.

Vázquez Mendoza, Lucía (2005) *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa Impacto Juvenil*, Tesis de maestría en antropología social. San Cristóbal de las Casas: CIESAS.

Vázquez Palacios, Felipe (2000) “El caso de Amistad de Xalapa A.C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad” en Masferrer Kan, Elio (comp.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia: ALER/Plaza y Valdés, pp. 317-329.

Vázquez Palacios, Felipe (2007) *La Fe y la ciudadanía en la práctica evangélica veracruzana*, México: CIESAS/Publicaciones de la Casa Chata.

Vidal, Rodrigo. (2012). *Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados*. Concepción: Ediciones CEEP.

Vigil, José María. (2005). *Teología del Pluralismo religioso: curso sistemático de teología popular*, Abya-Yala/Agenda Latinoamericana.

Watanabe, José A. (2009). “Pensamiento pentecostal: un acercamiento a la cosmovisión pentecostal” en Chiquete, Daniel y Orellana, Luis (eds), *Voces del pentecostalismo latinoamericano III. Identidad, teología, historia*. Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.

Wynarczyk, Hilario (1999) “La difusión de las iglesias protestantes evangélicas en la Argentina y el Brasil. Constantes y rupturas, *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, Año. 6, no. 27.

Wynarczyk, Hilario (2009) *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM EDITA. ***R***

Karl Jaspers: edificar un mundo compartido



revistadelibros.com
blogs: viaje a siracusa



Rafael Narbona

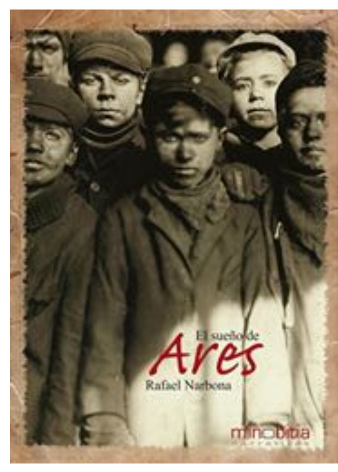
Escritor y crítico literario

KARL JASPERS no es un filósofo de moda, pero durante la dictadura nazi se puso de manifiesto su extraordinario temple moral. Casado con una judía, se mantuvo a su lado, aceptando toda clase de penalidades, incluida la pérdida de su cátedra. Su vida es una confirmación de su filosofía: sólo es posible conocer lo que somos cuando nos enfrentamos con experiencias límite, como el sufrimiento, la culpabilidad o la muerte.

Karl Jaspers consideraba que, en la filosofía, lo esencial no son las respuestas, sino las preguntas. No todas las preguntas poseen la misma importancia. Entre las que consideramos esenciales, hay una que no se cansa de exigir una explicación: «¿Por qué existe el mal?» En una conferencia de 1935, Jaspers nos recordaba que –según Kant– el mal radical surge cuando la conciencia subordina el cumplimiento de la ley moral a la satisfacción de nuestras exigencias particulares de felicidad. El mal no es un objeto ni un hecho, sino una intención afincada en la dimensión inteligible de la condición humana. Su morada está en el fondo íntimo del ser personal. Karl Jaspers observa que la ley incondicionada de Kant es un principio carente de objetivación. La objetivación sólo se plasma por medio de una legislación positiva o, en un sentido trascendente, como el amor a Dios, entendido como «la totalidad de mi amor, de donde dimana la posibilidad de amar todo lo que es ser verdadero y por el que nada se pierde, dado que cada partícula queda imantada hacia el sitio que le corresponde por su propio rango».

Hay en el mal radical un profundo nihilismo, una complacencia con la muerte, que incluye el desprecio del ser en todas sus manifestaciones. Hitler profetiza el fin de la humanidad si su «gran política» fracasa y Stalin, con una filosofía de la historia semejante, entiende que la muerte como fenómeno de masas no es un problema moral, sino una «cuestión de Estado» que no puede juzgarse en términos éticos sin incurrir en una reprobable ingenuidad. El Estado totalitario no legisla para garantizar derechos, sino para asegurar la supervivencia de una idea, el cumplimiento de una misión trascendental, que resolverá las contingencias del presente. Este planteamiento se ajusta a la definición kantiana de mal radical, pues afecta al principio del «querer». Hay una voluntad pervertida que ignora la norma moral, alegando la prioridad de una ideología, donde la humanidad –reelaborada por la política totalitaria– conseguirá al fin la felicidad. Una felicidad excluyente, pero definitiva.

No es un razonamiento original. De hecho, siempre se ha considerado que la realización histórica del bien no puede estar lastrada por consideraciones individuales. Lo infinitamente pequeño no puede condicionar la consumación de un proyecto político que afecta a generaciones enteras. El hombre sólo es un



https://www.amazon.es/El-sueño-Ares-Rafael-Narbona-ebook/dp/B00Y0PIY0O

punto insignificante en la marea de la historia. No se condena a un gobierno por los accidentes sufridos en la consecución de los objetivos, sino por la meta obtenida. La razón respalda una forma de argumentar que despierta una repugnancia invencible en el terreno moral. Hay que aceptar, por tanto, que «la esencia del mal radical está en nuestra racionalidad, pero razón es también el fundamento del acto moral y razón es la visión de lo bello». Es lo que sostiene Jaspers al explorar las paradojas de la reflexión kantiana sobre el origen del mal radical y la posibilidad de sustraerse a ese querer negativo, donde el anhelo de felicidad posterga la obligación moral. No importa que, con un falso altruismo, se apele a la felicidad ajena o al bienestar de la humanidad. Es inaceptable aplazar o postergar el bien por una necesidad inmediata, que justifica acciones basadas en el desprecio de la vida. Este es el horizonte donde convergen Auschwitz, Hiroshima y las fosas de Katyn. La sangre de inocentes nuca puede ser el precio de un futuro más justo.

Auschwitz no pertenece a nadie, salvo a las víctimas que murieron entre sus alambradas. Se concibió como una fábrica de procesamiento de residuos, pero la connivencia de la tecnología industrial con el crimen sólo acentuó el desprecio por la vida. Auschwitz pretendió convertirse en un desagüe que limpiara el mundo de la imperfección y lo indeseable, pero si la derrota de Alemania no se hubiera producido, habría continuado su labor hasta vaciar el mundo y autodestruirse. Hitler se quitó la vida para no caer en manos del Ejército Rojo. Su suicidio era inevitable con independencia de los hechos. Pese a sus proyectos faraónicos, esbozados en las maquetas de Albert Speer, apenas podía encubrir la inanidad de su proyecto político, una distopía que se sostenía en un estado de excepción permanente. Para el totalitarismo, no hay inocentes. Quienes están al otro lado de la alambrada siempre son candidatos potenciales a la reclusión y el exterminio. El totalitarismo representa la muerte de la política, es decir, del diálogo con el otro, del entendimiento mediante la palabra. El yo necesita al otro para existir, expandirse y crecer. Fuera del diálogo –necesario, constituyente–, lo que resta ya no es humano. El mal radical es la antesala de esta situación, donde el «querer» se convierte en «padecer» y el verdugo se perfila como el último hombre, pues es el único que conserva la condición de sujeto en un sistema basado en una relación asimétrica con el otro. En una dictadura, el yo sólo se relaciona con el otro para cosificarlo, justificando de ese modo su dominación y aniquilación. La historia deviene en naturaleza, regresando a un estado premoral. Es el fin de la política, la actividad que ha rescatado al hombre del automatismo del instinto.

En una época en la que el populismo y el nacionalismo han unido sus fuerzas, conviene releer a Karl Jaspers, que nos recuerda una y otra vez que lo más valioso del ser humano es su capacidad de hablar, razonar y amar

El primer paso de la política es reconocer el derecho del otro a la vida y a la libertad. La política es una creación estrictamente humana. Por eso, es un humanismo radical que combate la deshumanización de los regímenes totalitarios. Si Auschwitz representa el apogeo de lo inhumano, la concepción del hombre como absoluto moral implica fundir el ejercicio de la memoria con la esperanza de un futuro siempre abierto al diálogo y la diversidad. La recuperación del pasado no es mera arqueología, sino responsabilidad con la humanidad ausente. Si las víctimas caen el olvido, su dolor se hará banal. Habrán muerto para nada, pues no serán nada para los vivos. Los genocidios nacen con el propósito de destruir a comunidades enteras, borrando de la faz de la tierra su historia y tradiciones. Cualquier programa de exterminio incluye entre sus objetivos el idioma, la literatura, la arquitectura, la religión, las leyes civiles, los símbolos y los mitos. El propósito final es no dejar nada, revertir la historia hasta el extremo de borrar cualquier vestigio, logrando que no sobreviva ninguna prueba de que el pueblo masacrado alguna vez existió. La memoria debe mantenerse alerta, conspirar contra esa intención criminal, rescatando los restos que han sobrevivido a la voluntad de exterminio. Se trata de una especie de arqueología moral que intenta hacer justicia a los muertos. Para preservar los derechos de las generaciones futuras, hay que garantizar la presencia de las víctimas, frenando cualquier maniobra orientada a minimizar los crímenes y propagar el olvido.

La misión de la política es «edificar un mundo compartido», afirma Karl Jaspers. Sólo será posible mediante la palabra. La palabra permitirá avanzar hacia un mañana en el que «la dignidad humana coincidiría con la condición humana en la Tierra» (Hannah Arendt). En una época en la que el populismo y el nacionalismo han unido sus fuerzas, conviene releer a Karl Jaspers, que nos recuerda una y otra vez que lo más valioso del ser humano es su capacidad de hablar, razonar y amar. ***R***

El sueño de la razón



Una radiografía al alma de escritores famosos

Entrega #14

Juan A. Monroy

Periodista y Pastor evangélico

Juan Ramón Jiménez
A Cristo por la palabra (#5)

A Cristo por la palabra

¿Creía Juan Ramón Jiménez en la plena divinidad de Cristo? ¿Le concebía, según el Nuevo Testamento, como parte esencial de la Trinidad?

Al intelectual ateo le basta con la negación absoluta. El intelectual creyente, en cambio, se mueve en el plano de las contradicciones. Su fe pasa por períodos y etapas de afirmaciones, dudas, negaciones, nuevas afirmaciones, etc. Unamuno es un ejemplo fácil de lo que el apóstol Santiago llama claudicar entre dos pensamientos.

A Juan Ramón Jiménez le ocurría lo propio.

Ricardo Gullón dice que el concepto cristológico de Juan Ramón estaba emparentado con el de los racionalistas alemanes del siglo pasado, especialmente el protestante liberal Adolph Harnack. «*Harnack* –escribe Gullón– *pensaba que Cristo no era hijo de Dios por su sentimiento filial sino por su papel providencial, por su voluntad mesiánica. Tal vez, en última instancia, esta misma fue la creencia unamuniana y, desde luego, la de Juan Ramón*».

En las minuciosas investigaciones llevadas a cabo en la Universidad de Puerto Rico, donde se conservan numerosos documentos que pertenecieron a Juan Ramón Jiménez, Carlos del Saz-Orozco halló una nota manuscrita e inédita de Juan Ramón sobre la persona de Cristo. El poeta admite que no se ha escrito nada superior a la doctrina de Cristo, pero, a la manera de los racionalistas franceses y alemanes de los siglos XVIII y XIX, niega la plena divinidad que le concede el Nuevo Testamento:

«*Quien haya seguido mi escritura poética habrá podido ver que yo*

nunca he hablado de cristo como dios. Cristo es para mí el mayor ejemplo de poesía en dios. El nunca dijo que era dios sino hijo de dios y hablaba de Dios como su Padre, es decir, como su orijen. No creo que se haya escrito nada superior a la doctrina de Cristo como moral auténtica y como belleza poética».

Ignoro qué valor puede tener este juicio de Juan Ramón en una nota inédita aislada del conjunto de su obra publicada. No creo que su apreciación de Cristo pueda establecerse por lo que en ella dice.

Vuelvo a su libro *Dios deseado y deseante*. En un prólogo que Juan Ramón escribió para el mismo y que Sánchez Barbudo coloca al final del libro, el poeta vierte unas opiniones respecto a Cristo que están en contradicción con la nota anterior. Dice Sánchez Barbudo que este prólogo, titulado *Camino de fe,* fue escrito hacia 1950 o más tarde y *«señala una cierta evolución de ideas y de sentimientos».*

Juan Ramón evoca al Jesús de su niñez:

«A ti, mi Dios deseado y deseante, sólo puedo llegar por fe, fe de niño o fe de viejo.
En mi niñez, niño de España, yo supe de Jesús, el niño Jesús, el niñodiós, como dijeron y yo decía entonces; y en Jesús, que iba creciendo conmigo, yo fui viendo a mi Dios de entonces, su Padre, el Padrediós, el Padre eterno».

Identificándose con el ladrón perdonado por Cristo, Juan Ramón dice que también él participó de aquel paraíso:

«Ya hombre yo empecé a leer lo que dejó dicho, no escrito, Jesús el nazareno, Jesús el de María, y su palabra clara, sencilla, limpia, generosa, buena en suma, me hizo amarlo, ésta es la palabra, y tuve fe en su palabra que habló también del Paraíso; y ese Paraíso, el Paraíso de Jesús de Nazaret, lo concebí yo hermoso, hermosísimo. Cuando leí por primera vez lo que Jesús crucificado le dijo al buen ladrón: "Esta tarde estarás conmigo en el Paraíso", yo estuve con ellos, y por primera vez, en el Paraíso».

La belleza poética de Jesús y la hermosura de su verdad cautivan al poeta:

«Pero su Padre, el Padre de Jesús el Cristo, de Jesús Poeta y Maestro mío de poesía, del «Maestro Justo» (de quien habló Josefo), ¿cómo era para él, cómo es para mí? Pues su palabra era poética, es decir encantadora y misteriosa, hermosísima, era la poesía, la hermosura. Para mí la belleza de la hermosura fue siempre y es más que la llamada verdad, porque es la hermosura de la verdad y de la belleza. Es posible también que la verdad sea más que la belleza porque sea la verdad de la belleza y la hermosura, según se parta de una o de otra. Pero a mí, por Jesús el de la palabra, me lleva la belleza de la hermosura a ser verdadero, independientemente de mi conciencia, es decir, a ser verdadero por naturaleza».

Sin querer cristianizar a Juan Ramón Jiménez, entiendo que estos juicios sobre la persona de Cristo, emitidos cuando ya había cumplido los 70 años y se acercaba al desenlace final, constituyen un valioso testimonio de su identificación con el Cristo eterno de la Biblia.

En una sorprendente afirmación de fe, Juan Ramón cree que él irá un día al paraíso con todos aquellos a quienes ama.

«Yo sé que si Jesús está en el Paraíso que prometió al ladrón, con su Padre, allí llegaré yo con los que amo, que yo creo en la palabra del Cristo como creyó el ladrón, por su belleza, pues sin duda el buen ladrón era un poeta; y allí estará el Padre que Jesús no me dijo cómo era, cómo es, y yo no me lo puedo figurar. Jesús vio la belleza en su verdad y yo veo mi verdad en la belleza, en la belleza natural y en la belleza moral, ideal, espiritual de ese espíritu ideal y moral que Jesús encomendó desde la cruz a su Padre; la belleza que él dijo a todos que era el amor, su fe primera».

Más adelante el poeta explica en qué consiste la fe de su vejez. Fe en Dios, amor original, por la fe en Jesús:

«Ésa es mi fe, Jesús de mi vejez, la fe de mi vejez en ti que no fuiste viejo, el amor a todo lo que veo, a todo lo que siento. Esa es mi fe porque la veo, ver la belleza en todo lo que miro o mejor mirar bello todo lo que veo. Y yo sé que por Jesús de Marta y de María, otra María que no era su madre, que el Padre es el amor orijinal, que eso quiere decir Dios, manantial, y en ese amor por fe Jesús y yo nos hallaremos en Dios un día con los nuestros porque los nuestros serán en nosotros en este amanecer en que lo pienso, este mismo día, hoy que abre sobre toda la naturaleza que me rodea, tan hermoso como el hoy sin fin de aquel Paraíso que el Cristo ofreció al que tuvo fe».

En el párrafo final del prólogo, escribiendo como lo haría cualquier cristiano novotestamentario, Juan Ramón dice que él va a Cristo directamente,

En el barco que cruza estos mares de tierra todos navegamos, como Juan Ramón, midiendo a Dios, midiéndonos con Dios.



Platero y yo. Portada de Cuento tradicional.
(Foto: .chiquipedia.com)

sin intermediarios religiosos, a través del Libro, esto es, de la Biblia:

«Hermosura, belleza, Paraíso, éste es el Paraíso, sí, y en él estoy desde que nací, desde que desperté de otra clase de sueño, y en él vivo. Y si en él vive siempre mi conciencia, mi conciencia del Paraíso, sobreviviré en él, en él, aquí donde están el Cristo y el Padre si los sabemos comprender por su palabra dicha y nuestra palabra expresada. Yo puedo ir a la palabra que es Jesús para mí por mi camino propio, por mi palabra y por ella voy. Voy a su palabra sin adorno, sin vano comentario escolástico, sin santos padres, sin Papas, sin muros, voy a su palabra aislada de El Libro como a un campo de margaritas en primavera humana o como un espejo de luz en el humano invierno».

Es de notar la constante referencia a Jesús en este excepcional documento testimonial.

Sin querer cristianizar a Juan Ramón Jiménez, entiendo que estos juicios sobre la persona de Cristo, emitidos cuando ya había cumplido los 70 años y se acercaba al desenlace final, constituyen un valioso testimonio de su identificación con el Cristo eterno de la Biblia.

Se ha especulado en torno a la sinceridad de las afirmaciones religiosas que Juan Ramón Jiménez vierte en su libro *Dios deseado y deseante*. El poeta José Luis Cano, al hacer la crítica del mismo, se pregunta si sus testimonios de fe responden a una experiencia personal real o se trata de meros símbolos poéticos. Si se da el primer supuesto, Cano, citado por Emilio del Río, considera importante *«saber de qué experiencia religiosa se trata; qué Dios deseado y deseante es ése que el poeta canta; qué extraña aventura, en suma, es la que el poeta ha vivido»*.

Y el propio Emilio del Río interroga: *«¿Conserva alguna fe, cree que el Padre y Cristo están en ese Paraíso –el terrenal del instante– en que él vive? ¿Cree de verdad que sobrevivirá fuera de la «fama» de sus libros?»*.

Son juicios y preguntas que no deben traspasar los límites de la curiosidad. Es cierto que la fe se manifiesta por los frutos, pero también es verdad que no todos los frutos de la fe son visibles ni espectaculares. La conciencia religiosa es parcela delicada y debe ser interpretada con sumo respeto.

En su poema *Estoy midiéndome con Dios,* que fue escrito pocos años antes de morir, Juan Ramón Jiménez expresa un sentimiento de amor, de plenitud. Mientras navega, habla como si pasara por Dios en tanto que atraviesa la tormenta. En medio de la mar, él se siente seguro. Dice en las estrofas finales:

Lleno de amor, el mío, un barco
y yo, el amor enmedio del amor,
de tanto amor que necesita el mar
para medirte, dios.
Y enmedio de la mar yo estoy midiéndote,
enmedio de la mar y en este barco, éste,
estoy midiéndome contigo, dios.

En el barco que cruza estos mares de tierra todos navegamos, como Juan Ramón, midiendo a Dios, midiéndonos con Dios. Sólo cuando nuestra nave cruza los puertos superficiales y entierra definitivamente sus anclas en la otra orilla, conoceremos de verdad si era correcta la posición de nuestra brújula. Entre tanto únicamente nos queda encomendarnos a la misericordia del Eterno y murmurar sin palabras: *«Padre nuestro, que estás en los cielos...»*.

Todas las citas referidas a la sala Juan Ramón-Zenobia, en la Universidad de Puerto Rico, proceden del libro *«Dios en Juan Ramón»,* de Carlos del Saz-Orozco, Editorial Razón y Fe, Madrid 1966. (Continuará). ***R***

HUGONOTES

Mártires por la fe

#23

Desde Coloquio de Poissy hasta el Edicto de Nantes
(1561 - 1598) #4

El consistorio de París decidió agotar todas las vías previstas por la justicia para oponerse con fuerza a los abusos y mandaron a Teodoro de Beza a la corte con el objeto de reclamar un castigo ejemplar para los asesinos. El rey consorte de Navarra, que ya había abjurado, estaba presente en la audiencia y queriendo dar confianza a sus nuevos aliados, los católicos, dijo que no se tenía que castigar a nadie por el crimen de Vassy o por lo menos al duque de Guisa; que la presencia del triunvirato era necesaria para el bien público; que habían echado piedras contra su hermano el duque de Guisa y que los promotores de la matanza habían sido los reformados.

Todo este estado de cosas provocó el reagrupamiento de los principales nobles hugonotes y se encontraron en Meaux en marzo de 1562. Allí decidieron, según Agrippa d´Aubigné, la toma de las poblaciones de mayoría reformada, y unirse para formar un partido. Estamos en las guerras de religión y la historia de los reformados se confunde con la historia general de Francia, pero quisiera limitarme a describir, sobre todo, la vida interior del partido oprimido.

A los pocos días los reformados disponían de quinientos hombres de a pie y más de mil quinientos de a caballo. Condé y Coligny se pusieron de acuerdo y consideraron que lo primero que debían hacer era liberar al rey del poder e influencia que habían acaparado los Guisa. Entre los hugonotes había muchos que querían ir directamente a Fontainebleau donde el rey se encontraba con su corte, pero la mayoría se opuso que se cometiera ese golpe de mano sin el consentimiento de la reina Catalina, pues sabían que ella quería evitar una guerra civil y deseaba que se concediera la tolerancia prometida a los reformados.
El duque de Guisa había hecho una entrada triunfal en París. El clero



Félix
Benlliure Andrieux

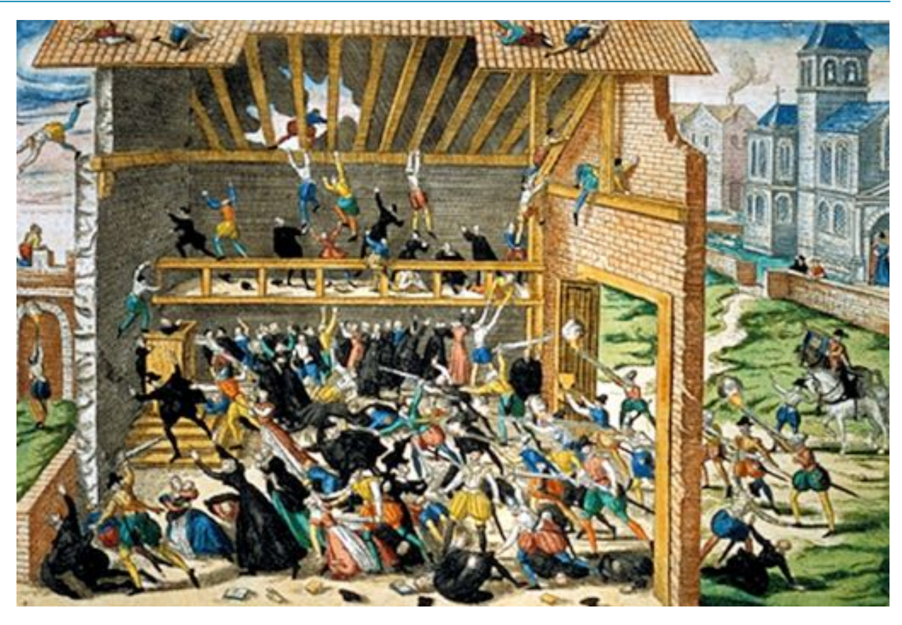
Diplomado en Teología en el Instituto Bíblico Europeo de París. Instalado en España dividió su tiempo entre el pastorado, la enseñanza y la literatura.

empujó a la multitud para acercarse al paso del héroe de Vassy, al que compararon con Judas Macabeo y le concedieron el glorioso nombre de defensor de la fe. El triunfo del duque hirió a Catalina de Médicis en su amor propio de madre y en sus derechos de regente, pero el duque no le dio tiempo para aliarse a los calvinistas. Margarita fue desde entonces prisionera de la facción católica y se revolvió contra los hugonotes, quienes no pudieron conseguir que el duque de Guisa fuera castigado. Solamente les quedaba defenderse de los asesinos.

Nadie sabía donde estaba la autoridad legítima. La soberanía flotaba al azar. En cierta manera los hugonotes estaban fuera de la ley debido a los hechos provocados por el que acababa de masacrar a sus hermanos y se pusieron en actitud de defensa personal. De un lado a otro de Francia, sin acuerdo previo, los reformados se lanzaron sobre sus armas como si vieran su hogar asaltado durante la noche por una banda de malhechores.

La reina madre pareció autorizar a los hugonotes que tomaran las armas e incluso hacerlo en nombre de Carlos IX. "Veo muchas cosas que me desagradan –escribía al príncipe de Condé– y tengo la confianza que usted me ayudará a conservar el reino a pesar de aquellos que quieren echar todo a perder". Estas cartas y comunicados a los gentilhombres de la religión, les reafirmaron en los proyectos con su actitud y creyeron ayudar a la causa de los reformados y a la realeza.

Después de muchas discusiones decidieron no ir a Fontainebleau, mientras que los Guisa fueron con una gran escolta a preservar los poderes del rey, pensando que allí encontrarían el ejército hugonote, pero éstos cambiaron sus proyectos y se dirigieron a Orleans. De combatientes no faltaban. En quince días se habían reunido catorce mil caballistas, la mayoría eran honorables y se encontraron en esa ciudad. La falta de dinero se hacía sentir y los adversarios esperaban que Condé no resistiera mucho tiempo.


Masacre de Vassy, 1 de marzo de 1562.
Foto: westminsterhoy.wordpress.com

Ambas partes pidieron ayuda al extranjero. Los católicos dieron ejemplo los primeros, pues el pontífice de Roma predicaba en Italia y España una cruzada parecida a la de Simón de Montfort contra los albigenses mientras los hugonotes pedían el apoyo de los pueblos protestantes. Muy pronto bajo una u otra bandera se afiliaron españoles, suizos, alemanes e ingleses.

Cada partido publicó sus manifiestos. Los calvinistas pedían el estricto cumplimiento del edicto de enero; la puesta en libertad del rey y la reina que declaraban ser cautivos; el castigo de los autores del atentado de Vassy y por lo menos el retiro del duque de Guisa y de los otros dos que formaban el triunvirato.

Empieza la primera guerra de religión. 1562-1563

Una nueva masacre levantó el terror y la indignación. En Sens, sede del arzobispado del cardenal de Guisa, los protestantes estaban expuestos a toda clase de desórdenes mientras celebraban los cultos y el rey nunca hizo ningún caso de sus quejas. Un día un fraile dominico predicando en la iglesia católica, levantó los ánimos de la multitud de los congregados que muy excitados, destruyeron la casa donde se reunían los reformados; asaltaron los edificios vecinos donde vivían y les masacraron. En tres días robaron en más de ochenta casas y mataron a otros tantos hugonotes de toda condición social.

Atrocidades parecidas cometidas en otros lugares acrecentaron su ira y se vengaron donde pudieron; destruyendo imágenes, vasos sagrados, iglesias y echando fuera a los frailes y eclesiásticos. Condé y Calvino desde Ginebra protestaron enérgicamente contra esos atropellos.

Mientras la masacre de Vassy todavía coleaba los protestantes pidieron otra vez que se castigara a los culpables. La respuesta de los católicos fue que el rey y la reina eran totalmente libres, que no se tenía que castigar a nadie por el crimen de Vassy, que el triunvirato era necesario y acerca del edicto de enero contestaron con justificaciones equivocadas.

El partido católico se vio reforzado por el hecho de que Antonio de Navarra que creían era el mentor de



Catalina. de Médicis. Foto: youtube.com/watch?v=lw4pf8Aok_0

los hugonotes, participó en la suntuosa procesión que se celebraba anualmente el Domingo de Ramos e iba de la iglesia de Santa Genoveva hasta Nôtre-Dame. Por aquella presencia suya en la procesión hizo acto solemne y público de volver a la iglesia católica.

Se reunieron todos jefes de los reformados para discutir la situación y lo más importante de los debates preliminares fue el acuerdo concluido entre el príncipe de Condé y los señores hugonotes, el 11 de abril de 1562, después de celebrar la Santa Cena. Todos manifestaron que la alianza era por el honor debido a Dios; la libertad del rey y de la reina; el acatamiento a los edictos y el castigo de los violadores. También juraron solemnemente castigar la blasfemia, las violencias, los robos y todo lo que está prohibido por la ley de Dios y nombrar ministros buenos y fieles que les enseñaran a hacer la voluntad de Dios. Nombraron oficialmente al príncipe de Condé jefe y conductor del movimiento, por ser de sangre real y protector de la corona de Francia. También prometieron cumplir sus deberes con total fidelidad.

Los primeros resultados con las armas fueron espectaculares y cayeron en su poder a finales del mes de abril grandes ciudades y regiones sin apenas un disparo.

El triunvirato, por su lado, actuaba con vigor, dictando a su capricho las disposiciones del consejo y las normas del parlamento, procurando además, poner de su parte al pueblo de París. Los burgueses católicos se armaron y contaban con cincuenta mil hombres al primer toque de rebato. Colocaron cadenas para dificultar el paso en caso de ataque. Exigieron certificados de catolicidad a todos los fiscales, recaudadores de impuestos y funcionarios públicos. Las iglesias eran los clubs de alterne en aquellos días y fueron a más durante la Liga.

Los hugonotes recibieron la orden, bajo pena de muerte, de abandonar París antes de veinticuatro horas. Renovaron contra ellos las infames acusaciones de años precedentes e hicieron circular dibujos groseros donde se representaban a los herejes arrancando las entrañas de frailes y echando las ostias a los cerdos. El fanatismo del populacho se exaltaba con aquellas provocaciones hasta el punto de que era suficiente el ser tratado de hugonote para morir degollado. Teodoro de Beza cita numerosos ejemplos.

Los del triunvirato y el clero sabían lo que significaba ganarse la opinión de las gentes de la gran ciudad. Coligny lo presentía y aconsejó al príncipe de Condé ir directamente a París, porque el adversario todavía no habría tenido tiempo de formar un ejército y no podrían hacer nada sin gente preparada y disciplinada. Condé se negó a ello porque un día podría llegar a ser teniente general del reino y tenía que guardar ciertas formas, incluso con los enemigos violentos. Un príncipe de sangre real no debe mandar un partido en los momentos de crisis, cuando hay que arriesgar mucho para conseguir todo.

Catalina de Médicis propuso unos encuentros entre los dos partidos donde ella podría representar algo. En la guerra no podía hacer nada y en las negociaciones contaba con su genio para que los católicos y los reformados establecieran unos pactos. (Continuará). ***R***



(3/3)

PINCELES PARA EL EVANGELIO

www.atrio.org



Salvador Santos

Exégeta bíblico

1. Jesús se va de Nazaret, sigue al Bautista y luego se destapa

Nada hay de extraño en que María y sus otros hijos pusieran pegas a la propuesta del Galileo. Él se había marchado de casa un tiempo antes para agregarse al movimiento del Bautista, un tipo sin pelos en la lengua que se presentó en público con un bando esperado, aplaudido y secundado por el pueblo. De fuerte carácter, Juan fue un hombre capaz de enfrentarse a los ultra-religiosos y a los poderosos. Unos y otros viven de aparentar, algo que el Bautista no les aguanta. De modo que les pone sobre aviso. Se acabó el tiempo. Su llamada será la última. No valen subterfugios. No tienen otra salida que comprometerse con la justicia abandonando su continuo fingimiento. El arrojado Juan no se achicó al advertirles de lo que se les venía encima: una pronta liberación que se distinguiría por hacer su entrada cortando cabezas:

> **"Al ver que muchos fariseos y saduceos venían a que los bautizara, les dijo:**
> ***–¡Camada de víboras!, ¿quién os ha enseñado a escapar del castigo inminente? Pues entonces, dad el fruto que corresponde a la enmienda y no os hagáis ilusiones pensando que Abrahán es vuestro padre… Además, el hacha está ya tocando la base de los árboles, y todo árbol que no da buen fruto, será cortado y echado al fuego"*** (Mt 1,7-10).

Naturalmente, el Bautista se la jugó. Una vez entre rejas, el Galileo se destapó y lanzó a los cuatro vientos su proclama anunciando que la liberación, el Reinado de Dios tan anhelado, ya estaba en marcha Y ¡sin hachas de por medio! Su recorrido por Galilea transmitiendo su mensaje provocó que a muchos se les abrieran los ojos; algunos, derrengados ya por esfuerzos defraudados una y otra vez, lograron ponerse de nuevo en pie; otros, sordos a tantas ilusiones fanáticas, le prestaron oídos y aceptaron su propuesta. Buena parte del pueblo medio moribundo recobró los ánimos. El Galileo alcanzó cierta notoriedad en la región. Las noticias se desplegaron llegando a los últimos rincones. Las que llegaron a Nazaret, sorprendieron de manera especial por venir de quien venían. Aquellos ecos pasaron allí por el tamiz de los recuerdos y sus paisanos los recibieron con el morro torcido. A los parientes les olieron a cuerno quemado. Las habladurías agitaron los ánimos hasta formar una mezcla explosiva. Y la chispa saltó cuando el Galileo constituyó formalmente la sociedad alternativa (los Doce).

2. La "nueva" de Jesús es una "chifladura" –piensa la familia

Justo a continuación de la constitución de la nueva sociedad (Mc 3, 13-19) encontramos en Marcos un dato sobre sus familiares que los otros evangelistas excluyeron de sus textos. La omisión resulta com-



La Virgen del Rosario (detalle) Bartolomé Esteban Murillo (Museo del Prado)

prensible. Dejaba a la familia por los suelos. Marcos escribió:

"Al enterarse los suyos se pusieron en camino para echarle mano, pues decían que había perdido el juicio" (Mc 3,21)

La entrada de Marcos no ofrece dudas: **"Al enterarse…"**. La noticia les ha llegado. Normal. Por las esquinas y puertas de la aldea circulan como moscas dimes y diretes. La cosa resulta preocupante. No es para menos. Jesús ha roto con una tradición de muchos siglos. Ha cortado con la institución religiosa, con los poderes fácticos, con las creencias, las leyes y los dogmas. Incumple lo prohibido. Desprecia lo establecido. Hasta interpreta de un modo insolente y herético el AT. Ha soltado amarras y ha llegado al colmo constituyendo una sociedad alternativa que ha identificado con el reinado de Dios. Como es lógico, sus familiares se han sobresaltado. Las consecuencias pueden ser muy graves. Les pueden afectar indirectamente. Todo el pueblo les mira de reojo. Algo tendrán que hacer.

El texto no precisa de qué familiares se trata. La expresión utilizada para aludir a ellos: ***"los de él"*** (***οἱ μετ᾽ αὐτοῦ***) supone que pertenecen a su círculo familiar próximo. Difiere y se distancia de la utilizada para señalar a quienes se encuentran en su círculo de seguidores: ***"los con él"*** (***οἱ παρ᾽ αὐτοῦ***) (Mc 3,14). Tales familiares quieren abortar el proyecto. No lo pueden permitir. Nada mejor para conseguirlo que retirar de la circulación al autor del desaguisado: ***"se pusieron en camino para echarle mano***". La táctica elegida es la del aislamiento social. Persiguen desconectarlo de la realidad donde está inmerso e interrumpir esa praxis peligrosa. Una práctica tan alarmante que la noticia había volado hasta el mismo núcleo del poder. Nada más describir el movimiento de los familiares, Marcos destaca acto seguido que ideólogos venidos de la capital acuden también con urgencia llevando a cabo lo que saben hacer y más efecto produce en la gente: una campaña publicitaria con datos falsos (fake news) para asustar al pueblo. Llegan condenando por malignas las perturbadas ideas del Galileo (Mc 3, 22-30).

3. Marcos no esconde nada

Marcos tampoco esconde nada al mencionar el motivo por el que los suyos vienen a buscarlo. Estiman que se le ha ido la olla*:* ***"…pues decían que había perdido el juicio***". Consideran, de acuerdo con una gran mayoría de entonces –y también de ahora-, que declarar inútil al sistema establecido y constituir una sociedad alternativa es cosa de locos. ¿Quién puede creer que ese proyecto tendrá futuro? Solo otros locos se lanzarán a secundar esa idea tan peregrina. Los familiares que acuden a quitarlo de la vista de la gente no quieren problemas. Si logran apartarlo de la vida social que lleva y ponerlo a buen recaudo en la aldea quizá el tema se olvide y él regrese a la cordura y la normalidad.

4. Identificando los "familiares" de Jesús

Pero ¿quiénes son esos familiares? Marcos los identifica a continuación de apuntar el movimiento propagandístico de los ideólogos de la nación:

"Llegó su madre con sus hermanos y quedándose fuera, lo mandaron llamar. Una multitud de gente estaba sentada en torno a él. Le dijeron:
–Oye, tu madre y tus hermanos te buscan ahí fuera" (Mc 3,31-32)

Los familiares convencidos de su trastorno mental aparecen con nitidez. Se trata de María, su madre, y de sus hermanos. Vienen agrupados. Y se encajan a las puertas de la casa donde él se encuentra. Sus intenciones han sido antes expuestas por Marcos: ***"se pusieron en camino para echarle mano"***. El Galileo se halla rodeado de quienes escuchan su mensaje. Son seguidores. Se encuentran en el espacio propio de la sociedad alternativa: ***"la casa"***. Sus familiares, ***"los de él"*** *no entran;* se quedarán fuera del círculo de ***"los con él".***

5. Mateo y Lucas desdibujan el texto y el contexto

Mateo y Lucas sí recogen ahora el relato de Marcos sobre la llegada del grupo (madre y hermanos) adonde estaba Jesús, pero dulcifican sus pretensiones.

Mateo, de entrada, elude hablar de la casa. Desdibuja el contexto. Ha desaparecido el colectivo de ***"los con él".*** Lo ha sustituido por multitudes que le oyen. Suaviza, además, el motivo de la llegada de María y sus otros hijos. Baja el listón. Ha desaparecido la idea de ***"echarle mano"***. Despunta la cordialidad. Indica que acuden con el deseo de hablar con él: ***"Todavía estaba Jesús hablando a las multitudes cuando su madre y sus hermanos se presentaron fuera, tratando de hablar con él"*** (Mt 12,46).

Lucas, por su parte, coloca el suceso en un escenario diferente. También excluye la casa. El Galileo enseña a la gente con parábolas en un lugar impreciso. No expresa el motivo de la venida de los familiares. Y, para dejar en buen lugar a María y a sus hermanos, se preocupa en reseñar que la multitud les dificultó el paso: ***"Se presentó allí su madre***

con sus hermanos, pero no lograban llegar hasta él por causa de la multitud" (Lc 8, 19).

6. María, llevada como intercesora

Los tres sinópticos citan a María en primer lugar. El dato no significa, sin embargo, que fuese ella quien tomara la iniciativa de ir a buscarlo ni liderara al grupo familiar. María, como todas las viudas, estaba a lo que dijeran sus hijos. En especial, de la decisión de Santiago, el que por edad asumía la condición de jefe de la familia. A María la llevan. Ella aceptará ir, como cualquier otra mujer obediente a las órdenes de aquel sobre quien había recaído la autoridad y el gobierno del núcleo familiar. Pero ante Jesús, el primogénito, su hermano Santiago se halla en condiciones de inferioridad. ¿Cómo actuar? ¿Qué hacer? Habría sin duda conversaciones entre los miembros de la familia. Que el Galileo había perdido el juicio lo demostraban sus palabras y actuaciones contrarias a lo establecido. También la voz autorizada de los líderes de la nación. Muchos dirigentes lo afirmaban, aunque algunos opinaran en contra:

> **"Estas palabras causaron de nuevo división entre los dirigentes. Muchos de ellos decían:**
> ***–Está loco de atar, ¿por qué lo escucháis?***
> **Otros, en cambio:**
> ***–Esas no son palabras de loco; ¿es que puede un loco abrir los ojos de los ciegos?"*** (Jn 10,19-21).

De ahí que Santiago y sus hermanos decidan llevar a María para intentar convencer al hermano mayor por vía del sentimiento hacia su madre de desistir de sus locos planes y regresar a la vida tradicional en la aldea. María accederá a servir de intercesora. Lo será por primera vez. Y no tendrá ningún éxito.

7. Pero el Galileo lo tuvo claro… y así habría de irle

No lo consiguieron. El Galileo descubrió que la sociedad alternativa se ha convertido en la nueva familia. Los lazos de la antigua han sido sustituidos por una unión definitiva. La nueva familia se elige. En ella la relación de igualdad entre sus miembros prevalece. La igualdad acaba con la dominación. **La figura del padre, el que domina la casa, está ausente.** La hermandad se sitúa al primer nivel. La expresión ***"tu (mi) madre y tus (mis) hermanos"*** se repite en el texto en cuatro ocasiones. Pero hay una última en la que el Galileo no solo cambia el orden colocando a la madre en último lugar, sino que introduce el término **"hermana"**. La igualdad se eleva al máximo nivel:

A María la llevan. Ella aceptará ir, como cualquier otra mujer obediente a las órdenes de aquel sobre quien había recaído la autoridad y el gobierno del núcleo familiar.

> ***"Y paseando la mirada por los que estaban sentados en corro en torno a él, añadió:***
> ***–Mirad a mi madre y a mis hermanos. Cualquiera que cumpla el designio de Dios, ese es hermano mío, y hermana y madre"*** (Mc 3,34-35).

En el Reinado de Dios, la condición de pleno derecho no se logra por consanguinidad o parentesco, sino por la ruptura con los valores del sistema y la aceptación libre de esa sociedad alternativa. El valor de María no puede estar fundado en su maternidad, sino en su libertad de opción. Su relación con el Galileo no se medirá por el hecho de haberle dado a luz; la medida la dará la aceptación o no de su proyecto.

Que María no estuviera a favor del proyecto de su hijo resulta lógico. Cuando los hermanos del Galileo la llevan a buscarle, ella está próxima a los cincuenta años. En ese tiempo, con esa edad, harta ya de trabajar duro y después de haber dado a luz como mínimo a siete hijos, se había convertido en una anciana. Si a ello se añade que era una mujer de aldea sin formación alguna y amarrada a las rígidas ideas tradicionales, difícilmente tenía capacidad objetiva para valorar el planteamiento del Galileo.

Además Jesús se había opuesto a leyes, creencias y tradiciones. Estaba muy lejos de ser un judío ejemplar. Ni siquiera se había casado. Es un hombre sin futuro. Ha desistido de asumir el liderazgo de la familia, el que le correspondía como primogénito. Lo ha dejado en manos del siguiente hermano y se ha marchado de la aldea. Carece de un techo propio donde cobijarse. Vive errante. No parecía judío. Incumplía de continuo hasta la ley más sagrada, la que el mismo Dios había observado, la que por esa razón, los brillantes y respetados ideólogos de la nación la consideraban como la ley de mayor importancia: la ley del sábado.

8. María no podía seguir a su hijo

En ninguno de los evangelios se dice que María siguiera a Jesús en algún momento de su vida como lo hicieron otras mujeres. Era normal, con su edad y condiciones, no estaba para tales trotes. Así que María siguió siendo lo que siempre había sido, una mujer de aldea, bajo la tutela y asistencia de sus hijos. Allí volvió después de recibir la negativa del Galileo a acompañarles. Él tenía otros planes. Y como era previsible, acabó ejecutado como uno de tantos rebeldes de Galilea.

Tampoco hay referencia alguna en los evangelios respecto a que María tuviera un papel de alguna relevancia en los momentos en que María

la Magdalena se lanzó con toda energía a revitalizar el proyecto del Galileo después de su muerte. Los evangelistas no mencionan a María entre las mujeres ni entre el resto de discípulos pioneros en detectar que el sistema no pudo acabar con la vida del Galileo.

9. María y sus otros hijos después de la muerte de Jesús

De María dará Lucas noticia por tercera y última vez un tiempo después de la ejecución del Galileo. María no está sola. La acompañan de nuevos sus hijos. Son instantes únicos. El grupo de discípulos se halla en plena ebullición. Los Once y las mujeres están a punto de reiniciar el proyecto de sociedad alternativa. Lucas da los nombres de los integrantes del colectivo masculino. No hace lo mismo con las mujeres. A ellas las nombra con posterioridad en conjunto, diferenciándolas únicamente por su género. Es un colectivo conocido. El artículo determinado ("***las mujeres***") las identifica con precisión. A pesar de la sutil distinción hecha por Lucas, ellas están allí en los momentos cruciales. Forman un bloque. Constituyen un frente con energía propia. Demuestran que en la nueva sociedad solo hay una primera línea. Y, junto a ese grupo más significado, asoman como agregados María y sus hijos:

"**Entonces regresaron a Jerusalén desde el monte llamado de los Olivos, que está cercano a Jerusalén, a la distancia que se permite caminar un día de sábado. Cuando entraron, subieron a la sala de arriba donde se alojaban; eran: Pedro y Juan, Santiago y Andrés, Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo, Santiago de Alfeo, Simón el Fanático y Judas el de Santiago. Todos ellos perseveraban unánimes en la oración, con las mujeres, además de María, la madre de Jesús, y sus hermanos"** (Hech 1,12-14).

De María dará Lucas noticia por tercera y última vez un tiempo después de la ejecución del Galileo. María no está sola. La acompañan de nuevos sus hijos. Son instantes únicos. El grupo de discípulos se halla en plena ebullición.

10. ¿Qué hacen allí?

¿Qué hacen allí? ¿Por qué se presentan ahora con los seguidores si nunca antes estuvieron con Jesús ni participaron de su proyecto? ¿Qué motivo les ha impulsado a realizar un viaje tan largo desde Galilea hasta la capital? Algo pretenden cuando los hermanos del Galileo han traído a su madre, una mujer con tantos años ya encima. El movimiento que han hecho tiene toda la pinta de tener un propósito. Pero, ¿cuál?

Inmediatamente después de nombrarlos, Lucas añade una repentina intervención de Pedro. La yuxtaposición de la escena al apunte sobre los familiares es intencionada. El movimiento de Pedro no es casual. Está relacionado directamente con la presencia inesperada de María y sus hijos. Al comienzo de su discurso Lucas introduce una nota aclarativa. Señala que en el lugar se encuentran algo así como ciento veinte personas unidas por un mismo objetivo. El número no está formulado desde la aritmética, sino por su simbolismo. La cifra de ciento veinte (múltiplo de doce; doce = pueblo), necesaria para formar el Consejo de una ciudad, representa a todo el conjunto de la nueva sociedad, con capacidad suficiente para restablecer la fórmula constitucional, mellada a partir de la traición de Judas:

"Uno de aquellos días Pedro se puso en pie en medio de los hermanos (había una multitud como de ciento veinte personas reunidas con el mismo propósito) y dijo" (Hech 1,15).

11. Objetivo de los congregados: herencia y descarte de Santiago, el hermano de Jesús

El objetivo de Pedro y de toda la asamblea no es otro que sustituir al perdido Judas. Esa es la razón que ha movido al grupo familiar de Jesús. Han llegado allí para hacer valer sus derechos como herederos del Galileo. Con toda probabilidad, Santiago, el jefe de la familia, tenía la pretensión de pertenecer a los Doce. Busca conseguir poder. No ha comprendido el proyecto de sociedad alternativa. Se mantiene en las categorías del sistema. Pedro hizo fracasar sus aspiraciones de un plumazo. Establecerá un requisito para el candidato a ser elegido como sustituto de Judas. Santiago no lo cumplía ni de lejos:

"–Por tanto, uno de los hombres que nos acompañaron todo el tiempo mientras vivía entre nosotros el Señor Jesús, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que se lo llevaron a lo alto separándolo de nosotros, uno de esos tiene que ser con nosotros testigos de su resurrec-ción" (Hech 1,21-22).

La función de María como intercesora tampoco dio fruto esta vez. No obstante, no se sabe cómo, Santiago, el hermano de Jesús, logró hacerse con la presidencia de la comunidad oficial y judaizante de Jerusalén (el tema se ha tratado en APARICIONES ENTRE INTERROGANTES – V).

De María no se volverá a hablar en el NT.

12. La real María: una mujer sometida

En las tres ocasiones en que el NT muestra a María en situaciones reales, su figura aparece gris, sin actividad, con rasgos en tonalidad apagada. Se habla de ella, pero nunca interviene. Está en modo pasivo. Su perfil responde al de una mujer de aldea, ya mayor, sin iniciativa. Es llevada y movida por sus hijos en un papel de gancho para propósitos equivocados y algo oscuros. En definitiva, una mujer sometida, como la gran mayoría de las mujeres de su pueblo y de su tiempo.

13. Mateo y Lucas en la imaginaria maternidad divina

En contra de ese perfil, la imagen embellecida que se ha creado de María es la de un ser sobrenatural, virgen inmaculada y modelo de mujer. El portentoso retoque a María se origina a partir de la creencia en un embarazo de origen divino y sin intervención de un varón. Una idea con soporte en dos textos de Mateo y Lucas escritos años después de la destrucción de Jerusalén en el año 70:

> **"Así nació Jesús el Mesías: María, su madre, estaba desposada con José y, antes de vivir juntos, resultó que esperaba un hijo por obra del Espíritu Santo"** (Mt 1,18).

"A los seis meses envió Dios al ángel Gabriel a un pueblo de Galilea que se llamaba Nazaret, a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la estirpe de David; la virgen se llamaba María…
…El ángel le contestó:
–El Espíritu Santo bajará sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra…" (Lc 1,26.35).

Los nazarenos, como hemos indicado más arriba, nada supieron acerca de una acción celestial por la que María quedó encinta. De otro modo, se habrían visto obligados a cumplir la pena impuesta por esta divina ley, ¿también contra el Espíritu Santo?

14. José: esposo marginado. María: puesta en peligro

Mantener como real e histórico este hecho descubre contradicciones graves y significativas en los mismos textos tenidos por sagrados. Ambos relatos afirman que María estaba desposada con José; es decir, ya se había cumplido el pacto matrimonial. Los padres del muchacho habían pagado a los de la muchacha el precio pactado por ella. Ella, María, había pasado a ser desde ese instante propiedad de José. Pasado un año, se celebraría el paso definitivo desde casa de los padres de María al domicilio de José. Pero desde el momento del pago estipulado, José se había convertido legalmente en dueño y señor de María. María no podría decidir ya por sí misma. Era a José a quien correspondía tomar las decisiones por ella.

Según Mateo, María queda embarazada por obra del Espíritu Santo sin que medie al menos algún aviso o solicitud de autorización a José. Y, por si fuera poco, el texto no dice que se pidiera el consentimiento de la niña. En Lucas un mensajero divino actúa también al margen de José y presenta con cierta elegancia directamente a María la decisión tomada en las altas esferas. En cualquiera de los dos casos se han lesionado gravemente los derechos de José establecidos en la décima ley del sagrado Pacto Constitucional dictado por el mismo Dios (Ex 20,17).

Por si no era suficiente, se ha colocado a María en una posición de extrema peligrosidad por las graves consecuencias sociales y penales de un embarazo de origen desconocido. Eso, sin contar que se trataba de una menor, lo que supone un flagrante abuso de autoridad con una niña exenta aún de madurez para conocer los efectos de sus decisiones. Además, la ley también sagrada del Deuteronomio llama adulterio a un acto de esta naturaleza y determina la pena que conlleva: la muerte por apedreamiento a las puertas de la ciudad de los dos actuantes:

> **"Si uno encuentra en un pueblo a una joven prometida a otro y se acuesta con ella, los sacarán a los dos a las puertas de la ciudad y los apedrearán hasta que mueran: a la muchacha porque dentro del pueblo no pidió socorro y al hombre por haber violado a la mujer de su prójimo"** (Dt 22,23-24).

15. Hoy, reclamando cordura y seriedad

Los nazarenos, como hemos indicado más arriba, nada supieron acerca de una acción celestial por la que María quedó encinta. De otro modo, se habrían visto obligados a cumplir la pena impuesta por esta divina ley, ¿también contra el Espíritu Santo?

¿Cómo es posible una intervención de Dios contraria a sus sagradas leyes; las que él mismo estableció con solemnidad para su obligado cumplimiento por el pueblo? ¿Cómo pudo menoscabar los derechos de José y perjudicarle? ¿Por qué el Dios de la libertad interfirió en la de José? ¿De qué forma explicar que pusiera a una niña en una situación tan extrema? ¿Por qué no contó con la autorización previa de quien era su dueño? ¿No tenía otra manera de actuar? ¿Por qué no realizó la operación antes del desposorio y contando con José? ¿Por qué no se anunció a toda la aldea y evitar así las malas lenguas? Eran pocos, casi todos de la misma rama familiar. Lo habrían admitido. Tal vez hasta aplaudido. ¡Algo único en la historia! ¡Un hecho sobrenatural en una aldea como aquella!

Estas y muchas otras preguntas surgen a raíz de las paradojas que suscitan textos sin valor histórico, inventados y escritos solo con intención de transmitir unas ideas. Plantearlos como hechos reales no resiste una mínima crítica; conducen al absurdo.

María fue una mujer sometida. Una más. Como todas aquellas otras que fueron y son dominadas desde el nacimiento hasta el fin de sus días por leyes y normas tenidas por divinas, pero elaboradas por hombres apoderados de sus derechos que las han forzado a prestarles obediencia ciega. Como entonces el resto de las niñas que después de alcanzar su mayoría de edad **¡a los once años!** eran conducidas sin remedio al pacto matrimonial sin que ellas pudieran intervenir ni decidir, Al igual que todas las mujeres que han sido y son condenadas de por vida a obedecer a su dueño, a servirle y a tener y criar todos los hijos posibles.

María fue una aldeana, obligada a casarse y ser madre siendo todavía niña porque así estaba establecido.

Otorgar a María unos méritos extraordinarios por haber sido madre de Jesús; exaltarla hasta el empacho confiriéndole una forzada virginidad desconocida hasta por ella misma; embellecerla, disfrazarla y reproducirla en imágenes alejadas de su humanidad y próximas al cartón piedra; atribuirle apariciones, mensajes y milagros imaginados para atraer ilusos, sacarles hasta las lágrimas y agrandar el comercio buscando llenar bolsillos, no son sino maquinaciones que demuestran la falsedad de unas supuestas verdades gaseosas impuestas por la tradición al servicio del poder y del dinero.

No tuvo estudios ni carácter suficiente para que sus opiniones fueran siquiera escuchadas. Una mujer corriente que no destacó en nada. La obsesión por elevarla a las nubes y a los altares atribuyéndole todo tipo de méritos tal vez esconda un rechazo a la auténtica María por su condición de mujer doblegada desde la infancia. Puede que hasta sea un intento de tener a la gente distraída y mirando hacia arriba entusiasmada mientras los amos del mundo siguen actuando a su antojo.

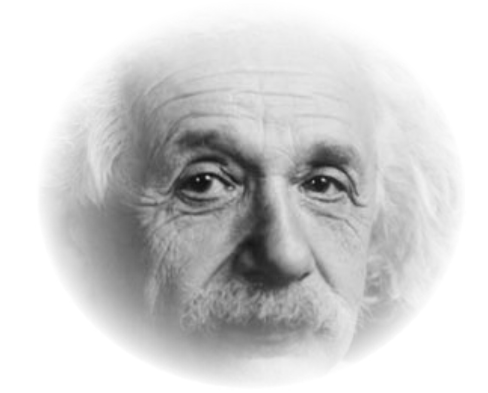
Otorgar a María unos méritos extraordinarios por haber sido madre de Jesús; exaltarla hasta el empacho confiriéndole una forzada virginidad desconocida hasta por ella misma; embellecerla, disfrazarla y reproducirla en imágenes alejadas de su humanidad y próximas al cartón piedra; atribuirle apariciones, mensajes y milagros imaginados para atraer ilusos, sacarles hasta las lágrimas y agrandar el comercio buscando llenar bolsillos, no son sino maquinaciones que demuestran la falsedad de unas supuestas verdades gaseosas impuestas por la tradición al servicio del poder y del dinero.

16. La importancia y el prestigio de María no dependen de su hijo

El valor de una mujer no se calcula por el éxito, fama o conquistas de algún hombre asociado a ella. No depende sino de ella misma. Su grandeza la da su condición humana. No hay mayor cota. Resulta, pues, obligado exigir para la mujer el máximo reconocimiento a todos los niveles y a escala universal. El mejor papel representativo a dar a María será la de ser una vergonzosa muestra de la esclavitud sufrida históricamente por la mujer y un visible estandarte reivindicativo de la posición social que le corresponde.

Que María haya servido para exaltar el celibato o para declarar la suciedad del sexo o enaltecer la sumisión de la mujer a hombres o a supuestos mensajeros divinos no es sino una burla a la razón y a la realidad humana. Su recuerdo y su figura adquieren sentido si se acogen como modelo para reclamar de una vez por todas la bondad del sexo y para demandar a gritos desde la primera fila la máxima consideración de la mujer, la que establece de forma inapelable su igualdad con el hombre, la igualdad que el Galileo, el hijo que ella parió, defendió en su propuesta hasta sus últimas consecuencias. ***R***

¿SEGURO QUE EINSTEIN ESTÁ DE SU LADO?



Abundan las citas, no siempre auténticas y a menudo contradictorias, disparadas desde cada uno de los campos hacia el otro.



Antoine Bret

Profesor en la Universidad de Castilla-La Mancha y Doctor en Física por la Universidad de Orsay (Francia). Es especialista en física de los plasmas, con aplicaciones en fusión termonuclear inercial y astrofísica.

protestantedigital.com
MAGACIN/TUBO DE ENSAYO

Casi todos quieren tener a Albert Einstein de su lado, lo cual es bastante comprensible. Y el debate ciencia/fe no es una excepción. **Abundan las citas, no siempre auténticas y a menudo contradictorias, disparadas desde cada uno de los campos hacia el otro**. Por supuesto, cada lado parece ajeno a las citas que no cuadran con su punto de vista, lo que permite al "ping-pong" de citas alargarse indefinidamente.

Un libro publicado por Princeton Press en 2010 puede ayudar. *The Ultimate Quotable Einstein* es la cuarta edición de una colección de todas las citas de Einstein que la gente de Princeton ha podido reunir sobre una variedad de temas. Einstein estuvo en el "Instituto de Estudios Avanzados" de Princeton desde 1933 hasta su muerte en 1955, por lo que es un buen lugar para buscar testigos de primera o segunda mano. El libro fue compilado por Alice Calaprice, una experta en Einstein nacida en Alemania que vive en Princeton desde 1970 [1], cuando comenzó a trabajar en el tema.

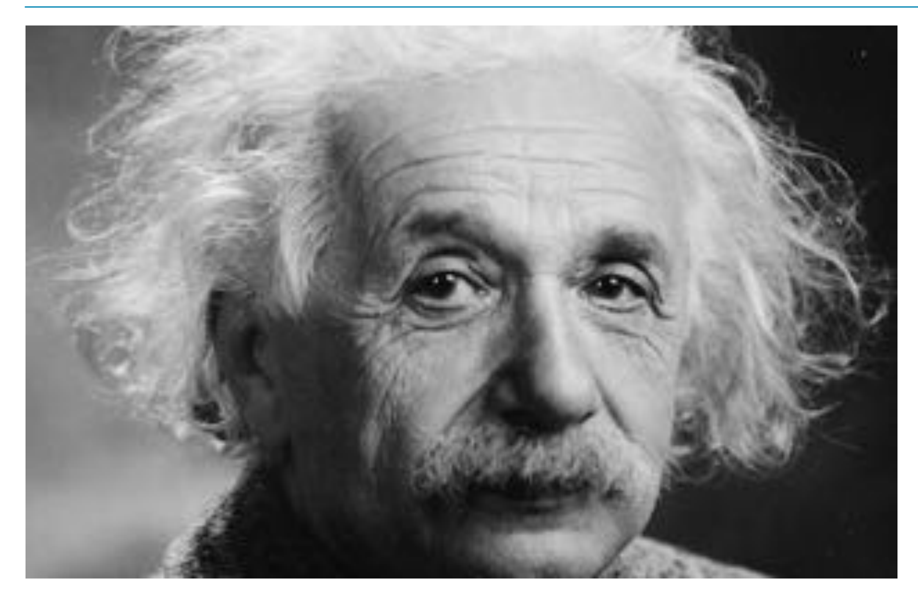
¿Qué encontramos como "citas de Dios"? Aquí hay algunas que muestran lo que Einstein fue y no fue o dijo y no dijo. **Parece que no encaja fácilmente en ningún campo.** Reproduzco las referencias tal como aparecen en el libro. Algunas citas son de doble filo, así que las menciono dos veces. Hay más citas, pero creo que estas captan las líneas de fondo.

Einstein no era un teísta en el sentido abrahámico

"No puedo concebir un Dios personal que influya directamente en las acciones de los individuos".

Dicho a M. Schayer, 1 de agosto de 1927. Citado en Dukas y Hoffmann, Albert Einstein, Human Side , 66, y en el obituario del *New*

[1] Su marido, Frank Calaprice, es profesor en la Universidad de Princeton.



York Times de Einstein, 19 de abril de 1955. Archivos de Einstein 48-380.

"Yo [no creo] en un Dios que se preocupa por el destino y los hechos de la humanidad".

En una respuesta a un telegrama de Rabbi Harbert S. Goldstein's, publicado en el *New York Times*, 25 de abril 1929.

"Llegué a una profunda religiosidad, que, sin embargo, encontró un final abrupto a la edad de 12 años. A través de la lectura de libros de científicos populares, pronto llegué a la convicción de que mucho en las historias de la Biblia no podía ser cierto".

Escrito en 1946 en *Autobiographical Notes*, 3-5.

"La idea de un Dios personal es bastante extraña para mí y parece incluso ingenua".

Carta a Beatrice Frohlich, December 17, 1952. Einstein Archives, 59-797.

Tampoco Einstein era ateo

"No soy ateo. No sé si puedo definirme como panteísta. El problema es demasiado grande para nuestras mentes limitadas".

Respuesta a la pregunta "¿Cree usted en Dios?" en una entrevista con G.S. Vierek "What life means to Einstein", *Saturday Evening Post*. 26 de octubre 1929. Reproducido en Viereck, *Glimpse of the Great*, 447.

"En vista de tal armonía en el cosmos que yo, con mi mente humana limitada, puedo reconocer, no entiendo que todavía haya personas que dicen que no hay Dios. Pero lo que realmente me enoja es que me citan para apoyar tales puntos de vista".

Dicho al diplomático anti-Nazi y autor Hubertus zu Löwenstein en torno a 1941. Citado en su libro, *Towards the Further Shore* (London, 1968), 156.

Lo que Einstein era

"Mi comprensión de Dios proviene de la convicción de una comprensión superior del mundo. En términos comunes, podría describirlo como "panteísta" (Spinoza)".

Respuesta a la pregunta "¿Cuál es su concepción de Dios?", 14 de diciembre 1922, durante una entrevista con la revista japonesa *Kaizo* 5, no. 2 (1923), 197. Reproducido en Ideas and Opinions, 261-262.

"Mi religiosidad consiste en una humilde admiración por el espíritu infinitamente superior que se revela en el mundo, que podemos entender desde el mundo conocido".

To M. Schayer, August 1, 1927. Quoted in Dukas and Hoffmann, Albert Einstein, the Human Side, 66, and in Einstein's *New York Times* obituary, April 19, 1955. Archivos de Einstein 48-380.

"Creo en el Dios de Spinoza, que se revela en la legítima armonía del mundo".

En una respuesta a un telegrama de Rabbi Harbert S. Goldstein's, publicado en el *New York Times*, 25 de abril 1929.

"No sé si puedo definirme como panteísta. El problema involucrado es demasiado grande para nuestras mentes limitadas".

Respuesta a la pregunta "Cree usted en Dios?" en una entrevista con G.S. Vierek "What life means to Einstein", *Saturday Evening Post*. October 26, 1929. Reproducido en Viereck, *Glimpse of the Great*, 447.

"Mi posición respecto a Dios es la de un agnóstico".

Dicho a M. Berkowitz, 25 de octubre 1950. Archivos de Einstein 59-215.

Si usted es cristiano, como yo, y desea "fichar" a Einstein, deberá olvidar voluntariamente que afirmó: "La idea de un Dios personal es muy extraña para mí y parece incluso ingenua", por ejemplo.

Si usted es ateo y desea "fichar" a Einstein, deberá olvidar voluntariamente que afirmó: "Lo que realmente me enoja es que me citan para apoyar tales puntos de vista", por ejemplo.

A menos que usted sea algo como un panteísta cauteloso, no puede estar seguro de que Einstein esté de su lado. ***R***

DICCIONARIO BÍBLICO CRÍTICO

EL CRISTIANISMO INVENTÓ LA SODOMÍA

1/2

Ezequiel 16,56
¿No hiciste burla de tu hermana Sodoma el día de tu soberbia antes que fuese puesta al descubierto tu maldad?



Renato Lings

Doctor en teología, traductor, intérprete y escritor. Fue profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) e investigador en la Queen's Foundation for Ecumenical Theological Education (Reino Unido). Es miembro de varias asociaciones internacionales dedicadas a la investigación académica de la Biblia.

La injusticia de Sodoma

La versión más antigua del drama de Sodoma y Gomorra viene redactada en hebreo clásico, idioma compartido por varios libros proféticos del Testamento Hebreo. Los comentarios que aportan estos sobre el pecado de ambas ciudades proporcionan a los intérpretes de hoy dos ventajas: (a) el horizonte lingüístico común permite a los profetas tener acceso directo a las sutilezas de la prosa hebrea del Génesis y (b) históricamente sus reflexiones constituyen el primer testimonio de cómo se entendía la trama del relato entre los antiguos israelitas antes de producirse las traducciones helenísticas y medievales.

De hecho, por lo menos tres profetas del Testamento Hebreo explican por qué fueron destruidas Sodoma y Gomorra. Según los libros de Isaías, Jeremías y Ezequiel,[1] las causas principales fueron idolatría, arrogancia, corrupción, injusticia y violencia. Formal y simbólicamente el primer capítulo de Isaías dirige en 1,10 un mensaje a los "regidores de Sodoma" y al "pueblo de Gomorra", pero los verdaderos destinatarios son los círculos gobernantes de Jerusalén, ciudad natal del profeta. Con indignación acusa a la élite social y política de someter a los grupos vulnerables de la comunidad a tratos inaceptables y crueles (1,15-17):

> Vuestras manos, llenas están de sangre. Lavaos, limpiaos, extirpad el mal de vuestras acciones, de ante mis ojos. Cesad de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad la justicia, ayudad al oprimido, considerad a los huérfanos, defended a la viuda.

Según Ezequiel, profeta de Jerusalén en el exilio, su ciudad no ha actuado mejor o de forma más justa que Sodoma. Declara ante las "hijas" de Jerusalén, término poético referido a los habitantes de una ciudad, que se han comportado peor que las "hijas" de otros lugares que suelen mirar con desprecio (16,48): "¡Vivo yo", dice Dios YHVH, "que Sodoma tu hermana no ha hecho, ni ella ni sus hijas, lo que hiciste tú, tú y tus hijas". Acto seguido afirma: "Samaria no cometió siquiera la mitad de tus pecados sino que tú multiplicaste tus abominaciones más que ellas" (16,51). En el libro de Eze-

[1] Is 1,10-23; Jr 49,14-18; Ez 16,44-58.



quiel, la palabra *toħebah*, “abominación”, alude a los actos de idolatría y a las figuras y estatuas que la representan. En 16,48-50 el profeta comenta sobre los ricos y poderosos que viven en la abundancia material sin preocuparse por socorrer a los grupos más necesitados de la comunidad. Por todas estas razones, Jerusalén se merece plenamente, desde el punto de vista de Ezequiel, ser castigada tan severamente como Sodoma y Gomorra o inclusive más (14,21; 16,44-48; 16,52).

Hospitalidad

La carta a los Hebreos 13,2

> *No olvidéis la hospitalidad; gracias a ella, algunos, sin saberlo, hospedaron a ángeles”* (NBJ).

Las conquistas de Alejandro Magno (356 – 323 AEC) inician el periodo helenístico que impone el griego como lengua portadora de la cultura, tendencia que se mantiene durante varios siglos en grandes extensiones del imperio romano. En esta época cambian paulatinamente, y de modo considerable, las interpretaciones del relato de Sodoma y Gomorra. Un factor que desencadena el proceso es la aparición de la *Septuaginta* (LXX), la más famosa de las antiguas traducciones del Testamento Hebreo que se elabora alrededor del año 180 AEC en la ciudad de Alejandría.

Si la narrativa profética hebrea denuncia la injusticia social y la opresión violenta ejercida en contra de los sectores sociales más desfavorecidos, los ambientes de habla griega empiezan a adoptar otra óptica al considerar que el pecado de Sodoma consiste en una grave falta de hospitalidad. El primer indicio de este nuevo marco interpretativo aparece en el *Libro de la Sabiduría*, obra apócrifa redactada antes del comienzo de la era común. Sin mencionar Sodoma por su nombre, el anónimo autor alude a esta ciudad en el capítulo 19 donde declara que los vecinos del lugar albergaron “el odio más feroz contra los extranjeros” (19,13) y que recibieron a los visitantes “hostilmente” (19,15).

Una perspectiva análoga está presente en varios evangelios del Testamento Griego. En Mt 10,14-15 Jesús prevé la falta de hospitalidad que encontrarán sus discípulos al llegar a algunas comarcas (NBJ): “El día del Juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma y Gomorra que para aquella ciudad”. Un texto con el mismo contenido figura en Lc 10,10-12. Sin duda, el tema de la hospitalidad inexistente se comenta con frecuencia en la literatura helenística hasta llegar a formar parte de la tradición cristiana. Gracias a las declaraciones de Jesús en Mt 10, Mc 6 y Lc 10, además de las observaciones en *Sabiduría* y la carta a los Hebreos (13,2), la falta de acogida sigue hasta la fecha siendo una interpretación muy arraigada en todos los ambientes cristianos donde se habla de la naturaleza del pecado de Sodoma y Gomorra.[2]

Por cierto, es comprensible el marcado énfasis en el carácter inhospitalario de los sodomitas.

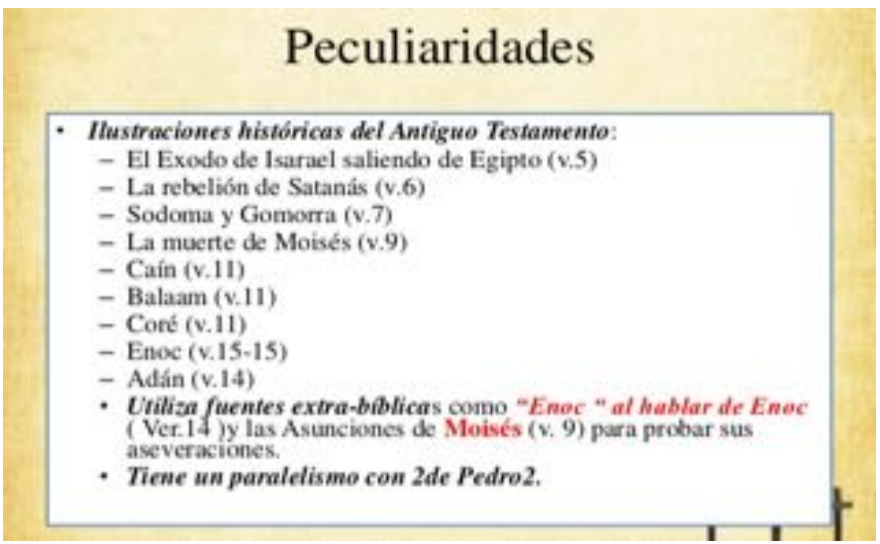
[2] Scanzoni & Mollenkott 1994, 59-60; Sharpe 2011, 12; Vines 2014, 61; Martin 2016, 50-52.

En los párrafos iniciales de Gn 18, el narrador destaca la generosa hospitalidad que evidencian Abraham y Sara, y la de su sobrino Lot se describe en los primeros versículos de Gn 19. Comparados con estos personajes ejemplares, es evidente que a los habitantes de Sodoma los mueven otras inquietudes ajenas a las buenas costumbres sociales y contrarias a las negociaciones diplomáticas (19,4-9).

Judas: una “carne diferente”

Alrededor de la época en que se redactan los cuatro evangelios reconocidos por el cristianismo, se genera una amplia colección de cartas o epístolas dirigidas a las congregaciones recién fundadas en diferentes zonas del imperio romano. Habiendo mencionado anteriormente la carta a los Hebreos, debemos destacar en el contexto de Sodoma y Gomorra la carta de Judas y la Segunda carta de Pedro, dos escritos cortos incluidos en el Testamento Griego. Ambas epístolas contienen reflexiones inusuales sobre las dos ciudades del Génesis relacionando sus nombres con un tema específico no analizado en ninguna parte de la literatura profética ni en los evangelios: el comportamiento sexual ilícito. Al insertar este tema en las escrituras, preparan el camino para una interpretación del pecado de Sodoma basada en el sexo, punto de vista que va cobrando auge en la iglesia primitiva hasta hacerse omnipresente a lo largo de la Edad Media.

La carta de Judas se compone de un solo capítulo escrito en griego, con lo cual se coloca como el escrito más breve del Testamento Griego. Sin embargo, desde el principio algunos lectores ven la epístola con recelo y hay sectores de la iglesia primitiva que se resisten a acep-



tar su inclusión en el canon cristiano.[3] La discordia se centra principalmente en las alusiones que hace el autor de Judas a varias obras literarias surgidas en ambientes vinculados al judaísmo. Entre estos llamados pseudoepigráficos se cuentan la *Asunción de Moisés* (Jd v. 9) y el *Libro de Enoc* (vv. 14-15). No obstante, hay excepciones puesto que este último escrito quedó incorporado al canon bíblico reconocido por la iglesia copta.[4]

La razón principal por la que la carta de Judas figura a menudo en las discusiones sobre las relaciones íntimas entre dos personas del mismo sexo en el contexto de la Biblia hay que buscarla en los versículos 6 y 7. El pasaje tiene una curiosa expresión griega en la forma de *sarkos heteras*, cuya traducción literal es "otra carne" o "una carne diferente". Se inserta en la oración *ekporneusasai kai apelthousai opisō sarkos heteras*, que significa aproximadamente "se extralimitaron en lo sexual y fueron en pos de una carne diferente". La palabra *heteras* es la forma femenina del adjetivo *heteros*, "otro" o "diferente", elemento que forma parte del moderno término "heterosexual". Sin embargo, donde el autor de Judas habla de *sarkos heteras*, la carne diferente no alude a personas sino a seres celestiales que se diferencian de los humanos al pertenecer a la categoría de "ángeles".

La epístola de Judas establece una comparación entre dos famosas catástrofes bíblicas. Las aguas devastadoras del diluvio narrado en Gn 6 forman una especie de paralelismo con la lluvia de fuego que cae en otro momento desde el cielo aniquilando Sodoma y Gomorra. Según la interpretación del autor de la carta, el mismo pecado causó ambos cataclismos: el de-



seo desmesurado de seres humanos de tener relaciones sexuales con seres celestiales. Dicho esto, conviene señalar que Judas hace caso omiso de una diferencia notable entre ambos mitos. En Gn 6 son los "hijos de Dios" quienes toman la iniciativa de casarse con mujeres terrenales para "entrar" a ellas mientras que, según las fuentes citadas por Judas, en Gn 19 son los habitantes de la ciudad quienes procuran activamente tener contacto físico con los dos enviados de YHVH que están de visita en Sodoma.[5]

Segunda carta de Pedro

Como hemos dicho anteriormente, la carta de Judas no es la única que ve una dimensión sexual en el relato de Sodoma y Gomorra. La Segunda carta de

[3] Muchos biblistas creen que la carta de Judas se escribió primero. No hay consenso académico con relación al momento de su redacción pero la mayoría señala el final del primer siglo EC como el momento más probable. En aquel entonces no existía ningún canon literario cristiano bien definido sino que circulaban numerosos libros evangélicos y apócrifos que tuvieron amplia acogida en las primeras generaciones de la iglesia. Hacia el año 200 EC el Testamento Griego comienza a tomar cuerpo pero la carta de Judas no se integra en el canon hasta el final del siglo IV. Por otra parte, en la iglesia oriental siríaca prevalece la tendencia contraria ya que tanto la epístola de Judas como la segunda de Pedro quedaron excluidas de las ediciones primitivas de la llamada *Peshitta*, que es la Biblia vertida al siríaco (variante del arameo). En diferentes momentos de la historia del cristianismo se ha debatido la relevancia, o falta de la misma, de la carta de Judas para la teología cristiana (cf. Lings 2013, 268-69).

[4] www.ethiopianorthodox.org/english/canonical/books.html

[5] Con relación a las fuentes citadas en la carta, existen varias posibilidades. Según una de las hipótesis, el autor de Judas piensa en el mito de los "hijos de Dios" mencionados en Gn 6,1-4 y cuyas aventuras terminan mal ya que conducen al cataclismo conocido más adelante como el diluvio. Otra posibilidad es interpretar la referencia que hace Judas a "una carne diferente" como alusión a la obra pseudoepigráfica titulada *Libro de los Jubileos*. Según la trama de este comentario literario sobre el Génesis, las mujeres (y no los hombres) de Sodoma quisieron acostarse con los ángeles que visitaban su ciudad; cf. Helminiak 2000, 118.



La cueva de Lot

Pedro, redactada con toda probabilidad algunos años después de aquella, retoma ciertos temas de Judas utilizando varios giros más o menos idénticos. No obstante, 2 Pedro tiene generalmente un estilo y un contenido más orientados hacia el mundo de habla griega que su precursora y revela poco interés por la literatura apócrifa o pseudoepigráfica del judaísmo. Por ejemplo, el autor de 2 Pedro no alude ni al *Libro de Enoc* ni a la *Asunción de Moisés*.

Una de las principales preocupaciones de 2 Pedro tiene que ver con los predicadores autoproclamados. El segundo capítulo de la carta lanza una acérrima crítica de los falsos profetas y catequistas poco fiables. Estos señores, con su frivolidad, codicia y mensajes sin fundamento hacen que las congregaciones cristianas recién constituidas se confundan apartándose del buen camino evangélico ya iniciado. El autor describe a tales elementos indeseables como "destructivos" y advierte de que ya recibieron su condena (2,1-3). En 2 Pedro 2,4 la carta reproduce la interpretación antes ofrecida por Judas de los ángeles pecadores que fueron arrojados al abismo donde permanecerán encadenados hasta el Día del Juicio. En 2,5 se dice del diluvio que se produjo con el fin de castigar el "mundo de los impíos". En 2,6 el autor declara que Sodoma y Gomorra quedaron reducidas a cenizas para que sirvieran de escarmiento a las personas malvadas de las generaciones venideras. Como ya hemos señalado, 2 Pedro comparte la visión sexualizada del relato original del Génesis, observación sugerida por la referencia en 2,10 a aquellos que "andan tras la carne con apetencias impuras" (NBJ).[6]

En este contexto es notable la percepción que 2 Pedro tiene de Lot. La carta se refiere en el párrafo 2,7-9 al sobrino de Abraham llamándolo "Lot, el justo, que vivía en medio de ellos" sintiéndose "oprimido por la conducta licenciosa de aquellos hombres disolutos" y sufriendo día tras día "por las obras inicuas que veía y oía". Posiblemente el autor de la carta se haya inspirado en el famoso *Libro de la Sabiduría*, obra literaria del periodo helenístico que menciona en 19,17 al "hombre justo".

Una de las principales inquietudes de 2 Pedro es prevenir a los creyentes contra los falsos predicadores que, con su mal ejemplo, entorpecen la propagación del evangelio cristiano. En el párrafo 2,10-20 el autor es tajante llamándolos "atrevidos, arrogantes, manchados e infames" porque "se entregan a los placeres carnales" mientras banquetean con los miembros de la congregación. Le chocan estos malos pastores que "tienen los ojos llenos de adulterio" y se dedican a seducir a "las almas débiles". Una conducta así desorienta y atrae hacia "deseos impuros" a personas que acaban de liberarse de su religión pagana haciendo que los nuevos conversos terminen estando peor que antes de aceptar la fe en Jesucristo. ***R***

(*continuará*)

[6] Más de una vez en el Testamento Griego la palabra *sarx*, "carne", tiene connotaciones sensuales o sexuales; cf. Rm 7,14; 2 Cor 12,7; Ga 5,16; 1 Jn 2,16.

EXPLICACIÓN DEL NOMBRE «EUCARISTÍA» CON BASE EN LA TRADICIÓN BÍBLICA



Nota tomada de Facebook



Héctor Benjamín Olea Cordero

Biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de hebreo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. Fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada *La Nueva Traducción Viviente*.

La palabra «eucaristía» es la transliteración del sustantivo griego «eujaristía» (acción de gracias, gratitud), que a su vez deriva del verbo griego «eujaristéo» (doy gracias, agradezco, estoy agradecido).

Los textos del Nuevo Testamento Griego donde encontramos el sustantivo «eujaristía», son: Hechos 24.3; 1 Corintios 14.16; 2 Corintios 4.15; 9.11, 12; Efesios 5.4; Filipenses 4.6; Colosenses 2.7; 4.2; 1 Tesalonicenses 3.9; 1 Timoteo 2.1; 4.3, 4; Apocalipsis 4.9; 7.12.

Con relación al verbo «eujaristéo», puedo decir que se lo encuentra en el relato de la llamada «última cena» (aunque ciertamente no así el sustantivo «eujaristía») de los tres evangelios sinópticos, y en 1 Corintios 11:

Marcos 14.23
"Y tomando la copa, y habiendo dado gracias, les dio; y bebieron de ella todos."

Mateo 26.27
"Y tomando la copa, y habiendo dado gracias, les dio, diciendo: Bebed de ella todos."

Lucas 22.19
"Y tomó el pan y dio gracias, y lo partió y les dio, diciendo: Esto es mi cuerpo, que por vosotros es dado; haced esto en memoria de mí."

1 Corintios 11.24
"y habiendo dado gracias, lo partió, y dijo: Tomad, comed; esto es mi cuerpo que por vosotros es partido; haced esto en memoria de mí."

En estos cuatro pasajes, la expresión "habiendo dado gracias" es la traducción de «eujaristésas» (participio aoristo del verbo «eujaristéo»).

En conclusión, el nombre «Eucaristía» se sustenta de manera legítima en el uso del verbo «eujaristéo» en



los relatos que explican el origen de la popularmente llamada «Santa Cena» en los ambientes del cristianismo evangélico, a pesar de que ciertamente no hay un texto bíblico que ordene u obligue llamarla así.

Explicación del origen del nombre «Cena del Señor»

Este nombre se sustenta en un único texto en toda la Biblia, a saber, 1 Corintios 11.20: *"Cuando, pues, os reunís vosotros, esto no es comer la cena del Señor."*

La expresión griega que la versión Reina Valera de 1960 ha traducido «Cena del Señor» es «kuriakón déipnon»" que básicamente significa: «Cena (comida, banquete) del Señor (relativa o concerniente al Señor)»

No obstante, tampoco se puede demostrar que el uso de este nombre se sustente en un mandato bíblico.

Explicación del nombre «Santa Cena»

Respecto a este tercer nombre, muy común por cierto en el contexto de las iglesias protestantes y evangélicas, diré lo siguiente. Este, a diferencia de los dos primeros y, a pesar de ser muy popular, no cuenta ni siguiera con un texto bíblico que demuestre su uso en el Nuevo Testamento.

En consecuencia, después de reconocer su total ausencia en el Nuevo Testamento, está de más el preguntarse sobre un fundamento bíblico que fije u obligue su uso. De todos modos resulta muy interesante y llamativo el hecho de que el nombre (probablemente el más usado en la tradición evangélica, al menos en ciertos contextos geográficos) para hacer referencia a la «Eucaristía» o «Cena del Señor» sea precisamente el que no tiene presencia alguna en el canon del Nuevo Testamento.

Finalmente, luego de analizar y verificar las bases de estos tres nombres («Eucaristía», «Cena del Señor», y «Santa Cena»), me parece demasiado obvio que el que más tiene presencia y de manera legítima está asociado a los relatos de la institución del rito o ceremonia en cuestión, es «Eucaristía». Por supuesto, al margen de los matices y los presupuestos teológicos y dogmáticos que cada tradición o expresión del cristianismo asocie a dicho rito o ceremonia, así de sencillo. ***R***

De todos modos resulta muy interesante y llamativo el hecho de que el nombre (probablemente el más usado en la tradición evangélica, al menos en ciertos contextos geográficos) para hacer referencia a la «Eucaristía» o «Cena del Señor» sea precisamente el que no tiene presencia alguna en el canon del Nuevo Testamento.

¿QUÉ SIGNIFICA "SALVACION CRISTIANA"?

www.mercaba.org

1/7

Por
VINCENT AYEL

¿A qué se debe que estos cristianos hayan dejado de saber cuál es el contenido de la fórmula «salvación en Jesucristo»? ¿Por qué a tantos hombres -más o menos creyentes, más o menos incrédulos- les huele hoy a cierto cubileteo la imagen imprecisa que se les dio de la salvación?

Sucede, sencillamente, que el Evangelio está encuadrado en la historia y no por encima o fuera de ella. Las expresiones de la fe nunca son intemporales. Las que sirvieron para enfocar la realidad de la salvación, no se libran de las limitaciones ni de la contingencia de las representaciones humanas que siempre están «situadas» históricamente. Tales expresiones no están más libres de este inconveniente que nuestras expresiones creyentes acerca de Dios, de la Iglesia, de los sacramentos, etcétera.

Ahora bien, «la idea misma de salvación va unida históricamente a unas representaciones cuyo valor nos han hecho sospechar el desarrollo de las ciencias y la agudización del sentido moral». La desgracia es que la mayor parte de la gente no distingue entre la envoltura verbal y el contenido real de la fe; desde el momento en que esa envoltura deja de parecer apropiada, tales personas creen que deben rechazar su contenido. Ciertamente, no debe tratarse el lenguaje como si fuera un trasto sin importancia. Pero hay que tener muy presente que todo lenguaje emana necesariamente de una determinada experiencia humana, y que es tributario de una cultura particular; esa experiencia humana y esa cultura van ligadas a unas representaciones mentales que el lenguaje de salvación utiliza forzosamente, pero sobre las que no se puede hacer recaer la afirmación de la fe.

No sólo el desarrollo de las ciencias y la posible agudización del sentido moral han modificado nuestras representaciones, sino que los cambios operados en las condiciones de la vida social contribuyen hoy a que no nos satisfagan ciertos modos de formular la fe en la salvación (más adelante lo veremos mejor). Estos modos de hablar sobre la salvación les parecen a los hombres fórmulas míticas, huecas, «escandalosas» en el sentido de irrisorias y contrarias a lo que debería ser la verdadera «salvación», supuesto que las palabras quieran decir algo. «Se necesita una política más justa, adaptada a las circunstancias actuales, y el Evangelio anuncia una Noticia que preconiza la primacía del amor, que quita la ilusión de un mundo

perfecto y definitivo en esta vida y, consiguientemente, la de la desaparición de los pobres en la tierra. ¿No es esto un mensaje escandaloso? Este mensaje, o es de una indiferencia que nos hace daño («Mi Reino no es de este mundo»), indiferencia para con la historia de los hombres que con frecuencia se desarrolla dramáticamente y entonces no debe extrañarnos que los hombres devuelvan la pelota rechazando el mensaje como inútil e incluso peligroso, como una droga; o el mensaje adolece de tal inadaptación que valdría más silenciarlo, y los esfuerzos -laudables por otra parte- por acomodar el lenguaje, por explicar las mentalidades de una época pasada y buscar un vocabulario nuevo, no aportarán ningún cambio fundamental». (·AYEL-VINCENT-1. _ALCANCE. Págs. 20-22).

¿QUÉ SIGNIFICA "SALVACIÓN CRISTIANA"?

PRIMERA PARTE

La explicación cristiana sobre la salvación
Entre la indigencia y el ridículo

–Los remiendos al vocabulario

Ya no se sabe exactamente lo que se afirma al limitarse a repetir las fórmulas del catecismo aprendidas en la infancia: suenan a hueco y apenas tienen probabilidad de convencernos, a pesar de nuestra buena disposición. Buscaremos entonces otras palabras .. ¿«Por qué no llamar a Jesucristo «el Libertador» mejor que «el Salvador», como se le viene llamando habitualmente? Al fin y al cabo, ambos términos vienen a significar fundamentalmente lo mismo. Pero el cambio de nombre en una época en que el anhelo de liberación se hace particularmente intenso, ¿no ofrecería la ventaja de reavivar nuestra fe personal y serviría para dar testimonio de que, para nosotros, la liberación radical de la humanidad fue operada por Jesucristo?» [1].

¡Muy bien! Nada de esto es falso, se advertirá... Pero es que, a poco que se reflexione, se verá que los remiendos de vocabulario y los intentos de remozar el etiquetaje [2] resultan muy insuficientes. En tales recursos se advierte, en efecto, con razón o sin ella, un concordismo bastante superficial, que deja la incomodidad igual que estaba.

Esto, sin hablar de sospecha, fundada sin duda, de gancho publicitario

[1] René COSTE. En el periódico «La Croix» del 6 de abril de 1974.



al que hemos aludido hace muy poco. Digamos una vez más, que estos cambios de léxico tienen su interés, incluso la mayoría de las veces se imponen, y no dejaremos de recurrir a ellos a lo largo de este trabajo, si bien con discreción y a beneficio de inventario. ¿Pero no satisfacen estos cambios sobre todo a los eclesiásticos? Por lo que se refiere a los hombres y mujeres que viven al ras de los problemas concretos y diarios, corren peligro de no conformarse por mucho tiempo con esos términos que para ellos siguen siendo abstracciones mágicas... «A cierto nivel fenoménico de carácter tanto psicológico como político, la liberación en Jesucristo puede parecer muy lejana y abstracta para quien está sumido en esclavitudes inmediatas y ha de luchar para librar a los suyos del hambre, de la miseria y de la explotación. Porque no basta saber y creer que, hace dos mil años, se nos salvó como un poco a pesar nuestro o, al menos, en nuestra ausencia, mediante la muerte cruenta de Cristo en la cruz; tampoco es suficiente tener la esperanza de que, al término de la vida en este mundo, «valle de lágrimas», entraremos con Jesucristo en un reino de felicidad. Esta fe y esta esperanza pueden ser tranquilizantes que nos ofusquen respecto al presente y en relación con nuestra responsabilidad histórica. En este caso, esa fe y esa esperanza pueden convertirse en piadosas seguridades fautoras de toda clase de contemporizaciones y conformismos. Bajo capa de una justicia divina en la cruz y en Ia gIoria, pueden impedir la búsqueda de una verdadera justicia humana en el tiempo» [3].

[2] No se trata de un rejuvenecimiento real, pues hace mucho que, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, la salvación procedente de Dios se vivió, se esperó y se expresó a modo de una «liberación» Cf. Jean CARMIGNAC: «Le Vocabulaire de la Liberation et du Salut dans la Bible» (en «Cahiers Evangile», número 6), así como otros muchos artículos de este número o del número 7 de los mismos «Cahiers Evangile», ambos dedicados al aspecto bíblico del tema «liberación de los hombres y salvación en Jesucristo».

[3] Alain BIROU, Combat politique et foi en Jesus Christ. Edit. Ouvrières, 1972, p 139-140

Decididamente, es necesario ir más lejos y más hondo que estos meros arreglos de diccionario.

–Las divergencias de itinerarios y de perspectivas.

La dificultad de expresar la fe en la salvación es atestiguada y aumentada por el espectáculo de unas formas de proceder y de unas afirmaciones sensiblemente distintas entre sí, e incluso divergentes, por parte de algunos cristianos, teólogos o pastores a los que no se podría achacar heterodoxia ni fijismo obstinado. Este pluralismo se justifica, pero perturba ciertas conciencias y no simplifica la labor del creyente medio que quiere formular su fe y vivirla en las realidades concretas. He aquí a título de ejemplo dos extractos de otras tantas intervenciones habidas en el Sínodo de Obispos de 1971. Ambas apreciaciones invocan la Escritura. A juzgar por ciertas apariencias, no encuentra en ella idéntica respuesta a este interrogante: ¿es la salvación en Jesucristo liberación de las injusticias sociales y económicas e instauración de un sistema político más respetuoso con el hombre? ¿O es restauración, en lo íntimo de la persona, de la relación con Dios, sea cual fuere el contexto social o político?

Cardenal Hoeffner (hablando en nombre del episcopado alemán): «En el Nuevo Testamento, «justicia» significa la vida justa del hombre delante de Dios, o la justificación del hombre por Cristo; y la libertad evangélica no consiste en liberar al hombre de la esclavitud de los otros hombres, sino en su liberación de sus propios pecados por Jesucristo. Dudo que pueda decirse que la liberación y el desarrollo de los pueblos son parte integrante de la Redención que Cristo nos ofrece».

Cardenal Enrique y Tarancón (España): «La salvación descrita por la Escritura no es una salvación al margen de la historia, a la que posteriormente hay que añadir la justicia como algo que viene más tarde o más temprano. Entre las actuales formas de pecado han de incluirse ciertos hechos sociales, como el colonialismo, la dominación cultural o económica, la opresión, etc. La gracia de Dios por la que el hombre es liberado del pecado no se le da sólo individualmente, sino socialmente a través de la comunidad eclesial, para que impregne toda la realidad social».

¿Cómo definir una salvación que, si se considera el estado actual del mundo, no parece haber tenido mucho éxito? No nos arrullemos con bonitas fórmulas; miremos con objetividad y realismo al hombre y a la sociedad. ¿No es la historia de la salvación una historia malograda?

A nivel de la evolución concreta de las cosas, es un hecho (derivado de la psicología y de los condicionamientos históricos y al que, por tanto, no hay que elevar al rango de tesis teológica), que existen cristianos igualmente sinceros y preocupados por su responsabilidad en la salvación del mundo, que siguen dos itinerarios opuestos:

–Unos, más sensibles a las situaciones de opresión y de injusticia económica y política, entablan una lucha a este nivel para ir a desembocar en el reconocimiento de Jesucristo como único «Salvador», es decir, único fundamento de una libertad humana plena. Piénsese, por ejemplo, en toda la corriente denominada de las «teologías de la liberación»...

–Otros parecen adoptar el recorrido inverso: partiendo de la proclamación de Jesucristo, único liberador y reconciliador con Dios, pasan a las exigencias evangélicas de fraternidad, de promoción de la justicia y de compromiso en lo temporal para la liberación efectiva de los hombres.

¿No habrá algún exclusivismo simplificador en aplaudir a los unos mientras se anatematiza a los otros? Aun así, nuestro cristianismo medio que lee o que oye todo esto, ya no sabe a qué carta quedarse ni cómo explicarse a sí mismo su fe en la salvación. No siempre advierte el riesgo de ambos itinerarios, de quedar anclados en el punto de partida -lo cual sirve así de coartada- ni el peligro de empequeñecer y estrechar la salvación. Si se explica prudentemente que, lo mismo en un caso que en el otro, lo esencial es llegar al término del recorrido, el interrogante sigue abierto: ¿cuándo puede afirmarse con seguridad que se llega a ese término? ¿Cuándo se está seguro, por consiguiente, de evitar el estancamiento en las lides terrenas (¿tienen éstas, según eso, un término fácilmente reconocible? o «la deserción a los campos de un falso espiritualismo?». [4] ¡Qué difícil llegar a una evidencia!

–¿Una salvación que habría fracasado?

¿Cómo definir una salvación que, si se considera el estado actual del mundo, no parece haber tenido mucho éxito? No nos arrullemos con bonitas fórmulas; miremos con objetividad y realismo al hombre y a la sociedad. ¿No es la historia de la salvación una historia malograda? «Dos mil años de cristianismo para venir a desembocar en una sociedad enferma o cebada no es precisamente un éxito. Muchos, incluso, llegan a añadir que las Iglesias han

[4] Nota del Comité Episcopal (francés) de Misiones Extranjeras, mayo 1974.



ejercido una función represiva en lo tocante a la creatividad y al progreso y que, por consiguiente, llevan sobre sus espaldas la responsabilidad de esta humanidad destrozada cuyo espectáculo tenemos hoy ante los ojos».

¿De qué nos libró entonces Jesucristo?...

¿De la muerte? Si la gente sigue muriendo, ¡y tan frecuentemente en forma atroz! ¿Del pecado? Si por todas partes sigue campando insolentemente el egoísmo de los individuos y de las naciones; y los estragos de la injusticia, de la guerra, del orgullo, del odio o de la indiferencia llenan las columnas de nuestros periódicos y las pantallas de nuestros televisores... ¿Olvidaba su fe en la salvación el cristiano Pierre-Henri Simón, quien no teme confesarnos su desconcierto ante un ser humano torturado por unos soldados una Nochebuena? «Siempre tendré ante mis ojos aquel semblante de dolor y aquel cuerpo retorcido, amarrado a unas estacas y soportando los sarcasmos de los soldados, en la noche de Navidad. Los cristianos nos encontramos muchas veces pensando descorazonados en lo que es, en cierto sentido, el fracaso de la Redención: siempre el mal dominando con su poder el mundo; siempre el odio fermentando en el corazón de los hombres; y los bautizados mismos infieles a la ley del Evangelio y sordos a la voz de las Bienaventuranzas» [5].

La misma perplejidad nos asalta (y bien que quisiéramos rechazarla) cuando leemos que, en una isla del Japón, desde hace dieciséis años no nace un solo niño normal, por haber consumido sus padres pescado contaminado capturado en los mares-vertederos de nuestras industrias modernas... ¿Qué mundo es éste que se dice haber sido «salvado» y en el que, sin embargo, tienen cabida tantas regiones y continentes donde animales y hombres mueren a millares por inanición, mientras nuestros cubos de basura occidentales rebosan de nuestras glotonerías? Algo no marcha ni está salvado de verdad en el sistema social e internacional de nuestra humanidad, en este final del siglo XX, si es cierto, como hace unos años revelaba una agobiante relación de las Naciones Unidas, que en los países pobres, 150 millones de niños entre 1 y 5 años padecen graves enfermedades mentales por falta de alimentación proteínica. Esas proteínas las acaparan los países desarrollados que prefieren transformarlas -con pérdida de 7/8 en la operación- en los piensos que fabrican para su ganado. Sicco Mansholt, que citaba estos hechos expresados en cifras, confesaba nuestro sonrojo con esta frase: «¡Hemos elegido en favor de los cerdos, y no del hombre! ¡Me refiero a los cerdos de los países ricos, por supuesto!» [6].

El obstáculo con que tropieza la explicación cristiana podría precisarse así: ¿Cómo hablar con «buena fe» sobre el contenido de nuestra «fe» en la salvación realizada en Cristo? ¿Cómo ser, al mismo tiempo, felices, lúcidos, e intelectualmente honestos?

«Un billón de dólares para matar, cuatro mil millones para socorrer: esto es civilización... Sublévense ustedes al enterarse de que un portaviones atómico representa el valor de tres mil millones de toneladas de trigo» (Raoul ·Follereau-R) .

Y acaso más cerca de nosotros, no puede por menos de ocurrírsenos la misma pregunta sobre la realidad y la eficacia de la salvación, cuando consideramos lo que está pasando: condiciones de trabajo y de vivienda, injusticias, sufrimientos físicos y morales, conflictos sociales, malas acciones de los hombres, tinie-

[5] Pierre-Henri SIMON, Contre la torture, Edit. du Seuil, p. 79-80.

[6] Entrevista de Pierre DESGRAUPES con Sicco MANSHOLT, en «Le Point» del 8 de abril de 1974.

blas e incertidumbres de nuestro corazón, descuartizamientos de nuestras tendencias y quereres, debilidad e impotencia de los individuos y de las sociedades para realizar el bien vislumbrado en ocasiones, etc. Nos sorprendemos a nosotros mismos dudando: «Nadie diría que Cristo ha pasado por ahí... O, si ha pasado, ¡no es el Salvador que dicen! Si Jesús hubiera salvado de verdad al mundo, como afirma la fe, ¿no debería notarse más su salvación?»

El obstáculo con que tropieza la explicación cristiana podría precisarse así: ¿Cómo hablar con «buena fe» sobre el contenido de nuestra «fe» en la salvación realizada en Cristo? ¿Cómo ser, al mismo tiempo, felices, lúcidos, e intelectualmente honestos?

–Carácter reductor y ambiguo de ciertas catequesis de la salvación

Nuestras dificultades vienen de lejos... Sus fuentes podrían encontrarse en las teologías de san Agustín o de san Anselmo. Sin remontarnos tanto, la mentalidad religiosa de muchos adultos parece haber quedado marcada por un tipo de catequesis de la salvación, cuyos orígenes y preocupaciones subyacentes nos señalaba, hace algunos años, Elisabeth Germain (16). No puedo pensar en ponerme a resumir aquí este voluminoso trabajo de investigación, ni siquiera a citar algunos extractos de predicaciones o de catecismos que se exhuman en el citado trabajo. Me limito a poner de relieve las principales «reducciones» y ambigüedades características, en mi opinión, de una catequesis de este tipo.

Imágenes de la salvación unidas a una falsa idea de Dios

Un Dios mercantil, procesalista o paternalista

Se ha explicado el término «redención» dándole un significado demasiado restringido, dejándose llevar de la etimología, en sentido de un «rescate» de tipo comercial. Es la concepción jurídica y mas o menos mercantilista de la salvación. No es ajeno a la imagen de Dios, subyacente en una catequesis de este tipo, un cierto masoquismo: habiendo sido infinita la ofensa, el precio que ha de «pagarse» para pagarla ha de ser también infinito. De ahí la intervención de Cristo, Hijo de Dios, el único capaz de pagar tal «rescate» al precio de su propia vida. El Padre parece exigir la muerte de su Hijo; ¡quiere ver correr su sangre! Por supuesto, para equilibrar esta terrible imagen de un Dios vengativo, se subrayará, por otro lado, que esa salvación es

Es evidente que las ideas erróneas sobre Dios acarrean ideas erróneas acerca de lo que es el hombre.

concedida gratuitamente por un Dios bondadosísimo. Pero, al hacer esto, se incurre en la imagen de un Dios cuyas liberalidades corren el riesgo de parecer paternalistas y humillantes; este Dios «bueno» atropella al hombre, lo aliena, despojándolo de toda iniciativa y responsabilidad. No se evita la terrible trampa de los términos «dependencia» y «docilidad» respecto de Dios: en ella se pierden la libertad y la dignidad del hombre, en lugar de encontrar su salvación: «Cuando se insiste, y con toda razón, en que la salvación es don de Dios, ¿no se está dando la imagen de un Dios todopoderoso que en su sabiduría tiene pensado ya el destino de los hombres, ante el cual no puede ser otra la actitud del cristiano sino la docilidad y el consentimiento? ¿Pueden los oprimidos y la clase obrera, que siempre tuvo que arrancar sus liberaciones a la clase dominante, encontrar el sentido de una dependencia liberadora ante un Dios-Amor cuyo don supremo sería aceptar ser dependiente de la libertad humana?» [7].

Un Dios encargado de reparaciones

En otros momentos de una catequesis de este tipo, se pone de relieve la idea de una salvación «reparación de un accidente». Dios «interviene», por mediación de Jesucristo, para recomponer a la pobre humanidad, accidentada en el camino. En este tipo de catequesis, el concepto de «Salvador» ha quedado reducido al sentido de «auxiliador». ¿Pero entonces -cabría preguntarse concretamente-, por qué este Dios creador, bueno y todopoderoso permitió que ocurriera el desastre? ¿Será distracción o negligencia por parte suya, o retorcido designio de sabotear la máquina para asegurar así una clientela en su negocio de reparaciones? ¿No se piensa así el programa de Dios como una sucesión de planes, «como si, por ejemplo, en un primer plan debiera acabarse y ser divinizada la humanidad sin intervención de la gracia redentora de Cristo, y como si, al sobrevenir el pecado, un segundo plan viniera a ser como una capa de revoque sobre el primero mediante el establecimiento de una economía redentora realizada por el misterio pascual de Cristo? En este caso, el misterio corre el riesgo de tomar el aspecto de un accidente de la historia, cuando en realidad es su acontecimiento central, querido realmente por Dios como el único y decisivo que absolutiza toda la historia, desde el punto alfa al omega» [8].

Imágenes de la salvación unidas a una idea errónea del hombre

[7] Phlippe WARNIER. liberación des homes et salut en Jésus Christ, en «La Croix», 22-11-1974.

[8] Jacques BUR. Obra citada, p. 91. Aquí se ven, en cuanto a la catequesis se refiere, las enfadosas consecuencias de los endurecimientos existencialistas provenientes de la controversia entre scotistas y tomistas, a propósito de la «necesidad de la encarnación».

Es evidente que las ideas erróneas sobre Dios acarrean ideas erróneas acerca de lo que es el hombre.

-El hombre mero individuo.

A este hombre sin dimensión social, reducido a no ser más que un individuo, corresponde en la catequesis una salvación de tipo muy «individualista». La invitación a una salvación así parece un «sálvese quien pueda», un llamamiento a la habilidad individual que no se preocupa por la suerte de los demás. «Tengo un alma que no muere, tengo un alma que salvar», han cantado generaciones enteras al practicar los Ejercicios Espirituales... Es verdad que no por eso se dejaba en completo olvido a la Iglesia, pero sí parecía que se la veía un poco como una especie de balsa de Medusa. No hay duda de que, a partir del Renacimiento y por influencia del humanismo grecolatino individualista, hemos perdido de vista el hecho de que nuestra salvación personal -lo mismo que nuestro yo- sólo se realiza dentro de una historia colectiva en la que cada cual se encuentra enrolado y es solidario de toda una humanidad en marcha hacia un destino comunitario. El cristianismo es mucho más que una moral o un conjunto de prácticas orientadas a prepararse para la muerte y para el más allá, dentro de un egoísmo sublimado: es una aventura colectiva en la que se prepara la vida de un mundo nuevo.

Si el conjunto de los cristianos hubiera vivido la dimensión colectiva que la Constitución pastoral «Gaudium et Spes», del Vaticano II, tuvo que recordar solemnemente, ¿hubiera lanzado ·Nietzsche-F sus acusaciones? «¿Tiene la humanidad una tarea colectiva? Esta pregunta no se planteaba, debido al influjo del prejuicio cristiano. El objetivo era la salvación de las almas individuales (...). El centro de gravedad de los valores lo llevaba en sí misma cada alma: la salvación o la condenación. La salvación del alma individual, forma extrema del amor a sí mismo... Para toda alma sólo existía un perfeccionamiento posible, un ideal, un camino de salvación... Nada más que almas locamente importantes girando sobre sí mismas, en espantosa angustia» [9].

«La tierra poblada por los hombres es para ellos una de las más importantes realidades, ella también tiene su parte en la redención. El mundo en que vivimos está destinado a ser transformado de tal modo, que se convierta en morada idónea para la humanidad resucitada»

-El hombre desencarnado.

Acabamos de ver cómo esta concepción individual del hombre y de su salvación llevaba emparejado un olvido más o menos total de su dimensión corporal. Se entendió que lo que había que salvar eran las «almas», no los cuerpos. A éstos se los desprecia: son harapos, envoltura, fuente de peligros... Se trata de evadirse de ellos: ésa es la salvación. Esta antropología, peyorativa para el cuerpo, no radica en la Biblia, sino en cierto platonismo [10].

Por otra parte, no es seguro que nuestra época se haya librado realmente de ella: un profundo desprecio del cuerpo humano late y se manifiesta en todas esas aparentes exaltaciones del cuerpo del hombre o de la mujer, reducido al estado de mero objeto, de montón de células encerradas en un saco de piel, utilizado y explotado para operaciones publicitarias y de enriquecimiento; y no están lejos las cámaras de tortura y los hornos crematorios. En el fondo, este cuerpo está triste y despojado de importancia por verse así tratado y porque se puede hacer de él cualquier cosa. ¿Dónde está la nobleza del cuerpo, que es presencia y epifanía de la persona, lenguaje del encuentro y de la mutua armonía? Sería urgente enseñar que Jesús salva nuestros cuerpos, como también con su cuerpo nos salvó El, y que la salvación no afecta sólo a «las almas» sino a la totalidad de la persona, la cual no existe fuera de su envoltura carnal, de su unión con los demás y de su historicidad.

Imágenes de la salvación unidas a una idea errónea de la historia del mundo

-Un mundo infravalorado.

Reconozcamos que, desde hace algunos siglos, la catequesis prácticamente no habla de la salvación del mundo material. Se mezclaba al cosmos en la reprobación del «mundo perverso», o sea, del pecado, que consiste en la cerrazón de las conciencias sobre sí mismas y en su presuntuosa negativa a abrirse a la Palabra de Dios. El mundo, entendido como «todo lo que no es Dios», parecía quedar marginado de la salvación.

Lo cierto es que «la apariencia de este mundo pasará» (/1Co/07/31), mas no para desaparecer para siempre, pues este «pasar» desembocará en el cosmos radicalmente transformado; además, la epístola a los Romanos nos dice (/Rm/08/19-22) que mientras dura la expectación de ese cielo nuevo y esa tierra nueva, «la creación entera está gimiendo con dolores de parto»; sujeta a la vanidad, es decir, al desorden (no por

[9] F. Nietzsche. La voluntad de poder, t. I, p. 157.
[10] Albert GELIN. El hombre según la Biblia, cap. I.

culpa suya), también ella debe ser «liberada de la esclavitud de la corrupción». «Este mundo que tuvo parte en la caída de Adán participará en la resurrección de Cristo. Como dice san Ambrosio, 'también la tierra resucitó en Cristo, también el cielo resucitó en él'. Este universo formado de materia no permanece ajeno a la redención del hombre, también formado de materia» [11].

«La tierra poblada por los hombres es para ellos una de las más importantes realidades, ella también tiene su parte en la redención. El mundo en que vivimos está destinado a ser transformado de tal modo, que se convierta en morada idónea para la humanidad resucitada» [12].

–Una historia sin valor real.

Con excesiva frecuencia ha sido presentada la salvación como una simple recompensa en el más allá; el cielo, como un «contramundo», y la eternidad, como una «contrahistoria». Lo que acontece en esta vida, el trabajo, la política, las relaciones internacionales no tienen importancia alguna en este tipo de catequesis de la salvación... Si la tentación de hoy consiste -como lo hace notar H. Holstein [13]- en «reducir la salvación a la liberación de los hombres», la tentación de ayer consistía en representarla «como una evasión al más allá y, por lo tanto, como una especie de despreocupación frente a los problemas de los hombres». Estas dos reducciones de la salvación infravaloran la historia. Por lo que se refiere a la tentación de ayer, esto es evidente: deja entender que la gracia de esta salvación transhistórica dispensa de la justicia, justifica el mal y desvaloriza el trabajo de arreglar la sociedad. Pero el reducir la salvación a los esfuerzos humanos por construir la historia, infravalora

¿Qué quiere decir la fe cuando afirma, en contra de las apariencias y de los datos empíricos, que este mundo está de verdad «salvado»? ¿Es la salvación en Jesucristo una salvación política, psicológica, moral, etc.? ¿Es otra cosa? ¿Qué es entonces? ¿Algo ajeno a estas búsquedas y a estas luchas humanas?

ésta igualmente: al «sacralizar» la política, la economía, la ciencia y la técnica, y al querer garantizar «religiosamente» esas opciones y empresas, se menosprecia su sana autonomía y su verdadera «secularidad», querida por Dios.

Tendremos ocasión de volver sobre este punto a propósito del sentido que adquiere el rechazo del mesianismo temporal por Cristo.

*****

Esta primera parte ha querido plantear el problema, dibujar sus contornos, hacer caer en la cuenta de su actualidad y del perfil que tiene de «prueba» para nuestra fe. «Prueba» en un doble sentido: en el sentido de suceso doloroso, pero también en el sentido de una operación que somete a verificación a una persona o a una cosa, para apreciar su valor o su solidez. La fe cristiana reclama el coraje de una extrañeza inquisitiva ante un mundo que no tiene aspecto de haber sido salvado. La fe no nos impele a cubrirnos la cara ante la rebelión o el escándalo: encuentra en ellos un estímulo para hacerse más profunda y para purificar constantemente el lenguaje que posee como instrumento. Hoy la fe vive la prueba de Job..., prueba que es verificación de su autenticidad.

La fe tiene que suministrar sus «pruebas», y nosotros debemos estar «siempre prontos para dar razón de nuestra esperanza» (1P/03/15-16). Por lo tanto, no tengamos miedo a la pregunta que interpela severamente a nuestra fe en la salvación anunciada y traída por Cristo; no intentemos eludirla con los pases de prestidigitación de un optimismo simplón que pinta de color de rosa una realidad -que algunos se dedican a ensombrecer- y que repite que todo marcha lo mejor posible. Hay cosas mejores que hacer.

Debemos preguntarnos a nosotros mismos: ¿qué es la salvación en Jesucristo? ¿Es eso que nosotros pensamos ingenua y espontáneamente? No seamos demasiado fáciles en tomar el contenido de nuestros sueños y aspiraciones por el contenido de la fe y de la esperanza cristianas. Es verdad que todo un lenguaje simbólico de la Biblia, relativo a la indescriptible realidad de la salvación, no deja de inclinarnos a hacerlo; precisamente, en la medida en que olvidamos que ese lenguaje es simbólico. ¿Qué quiere decir la fe cuando afirma, en contra de las apariencias y de los datos empíricos, que este mundo está de verdad «salvado»? ¿Es la salvación en Jesucristo una salvación política, psicológica, moral, etc.? ¿Es otra cosa? ¿Qué es entonces? ¿Algo ajeno a estas búsquedas y a estas luchas humanas? ¿No tiene nada que ver con esos proyectos, individuales y colectivos, encaminados a liberar al hombre, a perfeccionar el mundo y a hacer que marche bien, o, más modestamente, a implantar una vida mejor?

Pero estas preguntas presuponen otra, más fundamental: ¿qué es ser un hombre y un mundo «cabales»? ¿Y cuál es esa auténtica «vida mejor» para el hombre? Se requiere, llegados a este punto, una reflexión de orden antropológico que aclare estas cuestiones. A esa reflexión dedicaremos nuestra segunda parte. (*Continuará*). ***R***

[11] R. W. GLEASON. Le monde à venir. Edit. Lethielleux, 1960, p. 177.
[12] Yves de MONTCHEUIL. Leçons sur le Christ. Edit de l'Epi, cap. XII.
[13] Henri HOLSTEIN. «Libération». En «Catéchese», no 55, p. 155. (·AYEL-VINCENT-1. ALCANCE. Págs. 28-45).

Donde la prosa no llega...

CALMA

Hasta el viento y el mar
se calman al oír tu voz,
las olas dejan de golpear,
se aquieta la tormenta feroz.

Si estás cerca, buen maestro, la más dura
tempestad pasará, las dudas, ese miedo
nuestro, la angustia cruel, cesarán.

La pequeña barca de la vida, frágil ante las
turbulencias,
débil ante la noche inesperada, zozobra sin tu
presencia.

Despierta, amigo Jesús, apacigua las aguas
bravas, compártenos de tu luz, abrázanos con
tus palabras
y danos de tu serenidad;
en las horas de oscuridad que no le falte al
alma tu paz

Gerardo Oberman

BARRO Y CIELO

(HEBEL)

Miguel Servet, verdad y conciencia



Esteban López González

estebanlopezgonzalez.com

Miguel Servet (1509-1553) había nacido en Villanueva de Sigena, Huesca, Aragón. Era hijo de un notario y de una descendiente de judíos conversos. Desde muy joven mostró ya una gran habilidad para las letras y fue fácil para él aprender hebreo, griego y latín. Como tuvo la oportunidad de estudiar, sus intereses fueron muchos, como el derecho, la física, la astronomía, la medicina y la teología. Se le reconoce como el primer científico que describe en su obra *Christianismi Restitutio* la circulación de la sangre, la que va desde el corazón a los pulmones, obra científica pero teológica al mismo tiempo porque así solía ser en aquellos días.

Durante sus estudios de derecho en Toulouse, Francia, Miguel entra en contacto con miembros de la reforma protestante. Sus estudios bíblicos hacen que escriba obras que resultan ser un escándalo tanto en círculos católicos como protestan-tes. Por ejemplo, en 1531 publica *De Trinitatis Erroribus* (*De los errores acerca de la Trinidad*), obra que hace resaltar con multitud de referencias bíblicas la falta de base bíblica de la doctrina de la trinidad. Incluso envía una copia al obispo de Zaragoza, el cual se siente tan escandalizado que no tarda en pedir la intervención de la Inquisición.

Miguel no ve tampoco al Espíritu santo como la tercera persona de una trinidad de dioses, sino como la fuerza activa de Dios que, como en la creación de todas las cosas, la usa de diferentes maneras. A diferencia de Lutero y de los reformadores protestantes entiende la gracia divina por la fe, pero también el hecho de que Dios se complace en las obras buenas. Tampoco ve base bíblica para el bautismo de bebés y más bien aboga por que sea una decisión en la edad adulta, pues como él mismo decía, '*Jesucristo se bautizó cuando tenía treinta años*'. Miguel está convencido sin embargo de que la tolerancia debería prevalecer entre los cristianos aunque no haya entre ellos afinidad teológica absoluta. Pero para su desdicha, esa no iba a ser ni mucho menos la posición de quienes le odiaban.

Desde hacía ya algún tiempo, Miguel Servet mantenía correspondencia con Juan Calvino, cabeza de la reforma protestante en Francia y autor de la obra *Institutio religionis Christianae* (*Institución de la Religión Cristiana*) publicada en 1536. A medida que se escribían más se ponía en evidencia cuán grandes eran en algunos aspectos sus diferencias teológicas. Miguel envía a Calvino una copia de su obra *Christianismi Restitutio* (*Restitución del Cristianismo*) y como respuesta, éste le envía otra de su *Institutio religionis Christianae* (*Institución de la Religión Cristiana*). Miguel lo examina, lo estudia en profundidad hasta el grado de hacer apuntes muy críticos en los márge-


Retrato de Miguel Servet

nes y se lo devuelve. El efecto en Calvino tuvo que ser demoledor porque éste se asegura de decirle que '*si pones los pies en Ginebra no saldrás vivo de ella*'.

Describiendo la atmósfera que se respiraba en el entorno de Juan Calvino, Erich Fromm escribe:

"*El régimen de Calvino en Ginebra se caracterizaba por un clima de sospecha y hostilidad universales que colocaba a cada uno contra todos los demás, y, ciertamente, en este despotismo hubiera podido hallarse muy poco espíritu de amor y fraternidad… En el desarrollo ulterior del calvinismo aparecen frecuentes advertencias contra los sentimientos de amistad hacia los extranjeros, actitudes crueles para con los pobres y una atmósfera general de sospecha*".- Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, 156. Paidós, 1980.

La publicación anónima a principios de 1553 de la obra de Servet, *Christianismi Restitutio* (*Restitución del Cristianismo*), causa un inmenso revuelo tanto en círculos católicos como reformadores. Una delación hace que finalmente se sepa quién es el autor real y Servet es detenido por la Inquisición, interrogado y encarcelado en Vienne. El 7 de abril, sin embargo, logra evadirse y el 17 de junio es sentenciado a muerte *in absentia*, siendo quemado en efigie. Cuando se dirigía hacia Italia, Servet hace escala en Ginebra, ciudad que se regía estrictamente por el mandato y reglas de Juan Calvino. Es reconocido, detenido y juzgado por herejía (por su negación de la Trinidad y por su defensa del bautismo a la edad adulta).

Durante su encierro, Miguel soporta grandes penurias. Sin embargo, no deja de debatir teológicamente, de reclamar '*justicia, justicia, justicia*' y de pedir que Calvino le muestre que está equivocado en algo, haciéndole a él el responsable directo de la acusación falsa de herejía. Pero el 27 de octubre de 1553 el Tribunal dicta sentencia:

"*Te condenamos a ser atado y llevado a la colina de Champel. Allí serás sujeto a una estaca y quemado vivo junto con tus manuscritos y tus libros impresos hasta que tu cuerpo se convierta en ceniza*". Miguel se desploma, y grita en español:"*¡Misericordia, misericordia*! *¡Jesús, salva mi alma! ¡Ten piedad de mí!*"

Y frente a la pira ya, Miguel exclama, "*¡Oh, Cristo, Hijo de Dios eterno, salva mi anima! ¡El hacha! ¡El hacha!; la hoguera no!*" Pero la ejecución ocurre ese mismo día. Le amarran a la picota con cuerdas y una cadena de hierro, y a sus pies ponen un montón de leña verde y húmeda, para que arda más despacio. Le cuelgan libros de sus caderas, y le colocan una corona al cuello impregnada de azufre: un gesto de compasión de alguno de sus verdugos que pretende que el humo de la sustancia acelere su muerte por asfixia. Servet grita con rabia y miedo cuando la antorcha prende la leña. La brisa se lleva el humo del azufre, y la quema dura más de una hora con Servet sufriendo hasta el último aliento.

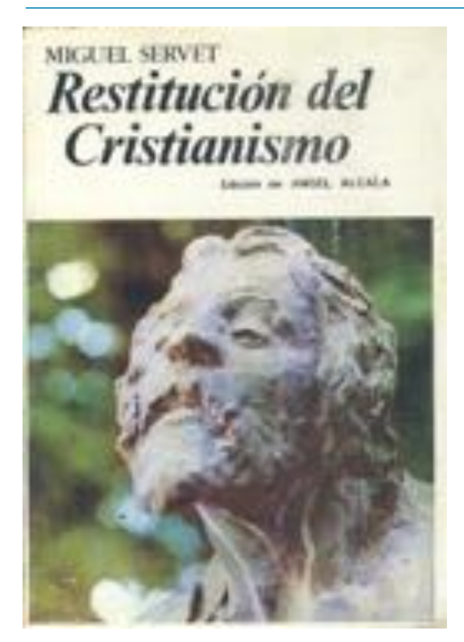
Consecuencias

Después de aquel horrible asesinato, de aquella falta de humanidad y compasión, algo cambió en la conciencia de toda Europa. Aquel crimen injusto hizo reaccionar a pensadores y humanistas de todas partes, sobre todo protestantes, en el sentido de que nunca más se debería matar a nadie por razones de fe. Por ejemplo, el humanista **Sebastián Castellion**, biblista y teólogo cristiano francés (1515-1563) escribió:

"**M***atar a un hombre no es defender una doctrina, es matar a un hombre. Cuando los ginebrinos ejecutaron a Servet, no defendieron una doctrina, mataron a un ser humano; no se hace profesión de fe quemando a un hombre, sino haciéndose quemar por ella. Buscar y decir la verdad, tal y como se piensa, no puede ser nunca un delito. A nadie se le debe obligar a creer. La conciencia es libre… que los judíos o los turcos no condenen a los cristianos, y que tampoco los cristianos condenen a los judíos o a los turcos… y nosotros, los que nos llamamos cristianos, no nos condenemos tampoco los unos a los otros… Una cosa es cierta: que cuanto mejor conoce un humano la verdad, menos inclinado está a condenar*". *– Castellio contra Calvino: Conciencia contra violencia* (El Acantilado), Stefan Zweig, 2012.

Las iglesias unitarias, surgidas como resultado de los movimientos antitrinitarios del siglo XVI en adelante, reconocen a Miguel Servet como pionero y primer mártir. Su ejecución puso las bases también para el reconocimiento de la libertad de conciencia en los códigos civiles de las democracias más avanzadas.

El caso de Miguel Servet debería ser causa de reflexión también hoy día. En un mundo plural como el nuestro, su ejemplo muestra la importancia de la tolerancia en cuestión de creencias, y el gran error que supone matar a alguien solo por sus ideas. También podría ser



causa de reflexión para los grupos fundamentalistas, aquellos que matan en sentido físico y aquellos otros que a menudo también lo hacen en sentido simbólico, no solo expulsando a sus disidentes, sino tratándolos ‘*como si estuvieran muertos*‘ de por vida, algo completamente ajeno al espíritu no solo de Miguel Servet, sino del propio Jesucristo quien siempre se refirió a Dios como el único juez de todos los hombres (Lucas 6:37,41-42).

En una inscripción de un monumento erigido en 1908 en la ciudad francesa de Annemasse, a unos cinco kilómetros del lugar de su ejecución, se puede leer:

“*Miguel Servet, […] geógrafo, médico, fisiólogo, ha merecido la gratitud de la humanidad por sus descubrimientos científicos, su devoción a los enfermos y a los pobres, la indomable independencia de su inteligencia y de su conciencia […]; sus convicciones eran invencibles. Sacrificó su vida por causa de la verdad*“.

Algo de su pensamiento

“*Cada cual es como Dios lo ha hecho, pero llega a ser como él mismo se hace*“.

“*Considero un asunto muy grave el matar a los hombres por creer que están en el error o por algún detalle de interpretación de la Escritura, cuando sabemos que el más elegido se puede equivocar*“.

“*Ni con estos ni con aquellos estoy de acuerdo en todos los puntos, ni tampoco en desacuerdo. Me parece que todos tienen parte de verdad y parte de error y que cada uno ve el error del otro, mas nadie el suyo… Fácil sería decidir todas las cuestiones si a todos les estuviera permitido hablar pacíficamente en la iglesia contendiendo en deseo de profetizar”*.–Servet, *De la Justicia…*, en *Obras completas*, Vol. II-1, pág. 481).

Como Miguel Servet no lograba conciliar la sencillez evangélica con tanto ceremonial y opulencia, sobre el Papa de Roma escribió, “*Con mis propios ojos he visto yo mismo cómo lo llevaban con pompa sobre sus hombros los príncipes, […] y cómo lo adoraba todo el pueblo de rodillas a lo largo de las calles*“.

“*Dios nos dio la mente para que le reconozcamos a Él mismo*“.

“*El otro nombre, el más santo por encima de todos,* יהוה, *[…] puede interpretarse como sigue: ‘el que hace ser’, ‘el que convierte en esencial’, ‘la causa de la existencia’*”.

“*En este mundo no hay verdad alguna, sino simulacros vanos y sombras que pasan. La verdad es Dios eterno*“.

“*En la Biblia no hay menciones a la Trinidad […]. Nosotros conocemos a Dios no por nuestras orgullosas concepciones filosóficas, sino a través de Cristo*“.

“*Es un abuso condenar a muerte a aquellos que se equivocaron en sus interpretaciones de la Biblia”*.

“Es un principio general que todas las cosas han salido de la raíz divina, son parte y porción de Dios, y la naturaleza de las cosas es el espíritu de Dios“.



Sebastián Castellion

“*Hay un brillo del Sol y otro de la Luna; uno del fuego y otro del agua. Todos fueron dotados de luz por Cristo, arquitecto del mundo”*.

“La fe, si se considera en su propiedad esencial y pura, no contiene tal perfección como el amor…El amor es superior a todo…durable, sublime, más parecido a Dios”.

“*La fe enciende la lámpara que solo el aceite del amor hace arder*“.

“*Leed la Biblia una y mil veces; si no le tenéis gusto es que habéis perdido la llave del conocimiento*“.

“*Lo divino ha bajado hasta lo humano, para que el humano pueda ascender hasta lo divino*“.
“*No debe imponerse como verdades conceptos sobre los que existen dudas*“.

“*Propio de la condición humana es la enfermedad de creer a los demás impostores e impíos, no a nosotros mismos, porque nadie reconoce sus propios errores*“.

En referencia a Juan Calvino: “*¿Quién puede llamar ortodoxo a un ministro de la Iglesia que es acusador, criminal y homicida?*”

“*Si yo amo una persona, de modo entrañable, estoy pendiente de ella; a ella me entrego en todo y para todo y ella me conduce a donde quiera*“. ***R***

SALVAR EL DÍA

Artículo con motivo del Día de la Amistad



Isabel Pavón

Escritora. Formó parte de la extinta ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).

Te has levantado, una vez más, con la resaca atrasada de tantos amaneceres de cansancio a cuestas. Desayunas a toda prisa. Te duchas a toda prisa. Te encaminas hacia el trabajo a toda prisa. Siempre igual. Siempre los mismos horarios. Siempre la misma velocidad. Siempre los mismos compañeros. Siempre las mismas caras. Y sobre todo, el jefe. A ese hay que echarle de comer aparte.

La rutina de la jornada ha comenzado y de pronto se te ocurre romperla, lo necesitas. Ejercitas los dedos aún entumecidos por la tensión que acarreas y escribes un correo electrónico en el que pones un granito de humor, una semilla. Te ha costado un gran esfuerzo remontar la pesadumbre de la tristeza que arrastras, pero lo has conseguido. Tú misma sonríes.

Tu amiga lo recibe. Su respuesta es inmediata. Seguramente se encuentra como tú, con su resaca rutinaria a cuestas. Ha desayunado a toda prisa. Se ha duchado a toda prisa. Se ha encaminado hacia el trabajo a toda prisa. Para ella, todos los días, como para ti, son iguales. Los mismos horarios. Las mismas prisas. Los mismos compañeros. Las mismas caras. Y sobre todo, el jefe. A ese hay que echarle de comer aparte.

En su correo también percibes con claridad la semilla de humor que ha depositado entre sus frases, probablemente con el mismo esfuerzo que tú. Imaginas su sonrisa.

La simiente del buen humor, como un don divino, ha germinado entre las dos de manera mágica, casi instantánea. Te ríes con la broma de tu prójima. Te ríes de ti misma. Te ríes hasta de tu sombra, pues en ese momento te ves como de lejos. Te ves como a una extraña. Ríes una vez más y pronuncias en tu interior: “Gracias, Señor, por los amigos”.

Y has salvado el día.

JESUCRISTO SEGÚN...



Julián Mellado

Profesor de Lengua y Literatura francesa. Agnóstico.

(Nacido en Bélgica)

Es frecuente que alguien diga que está leyendo o citando el evangelio ***de*** Juan o ***de*** Lucas (de Mateo, de Marcos) para darnos a entender cuál de ellos está siendo referido.

Digamos que es una forma de hablar corriente que no obstante encierra en sí misma un equívoco. Los evangelios no son ***de*** esos autores sino tal y como vienen en los textos griegos son ***según*** Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Este matiz cambia muchas las cosas. Si fuera "de" entonces podríamos pensar que o bien pertenecían a esos escritores, o de su comunidad, o que simplemente fueron los que transcribieron fielmente los acontecimientos que relatan. Pero lo que nos dicen los antiguos manuscritos es que esos evangelios fueron escritos "según" lo que connota un fuerte sesgo subjetivo.

Muchas veces se ha referido a las grandes contradicciones que hay en los evangelios. Realmente sería así si hablásemos de un evangelio "de" un evangelista que no coincide (donde debiera coincidir) con el de otro. Un ejemplo fácil de comprobar. La primera aparición del resucitado a los apóstoles sólo puede tratarse de una sola experiencia, ya que **esos discípulos** estaban en un sólo lugar a la vez. Pues bien, Mateo y Marcos sitúan esa aparición en Galilea mientras que Lucas lo sitúa en Jerusalén donde se especifica claramente "***que no debían irse de la ciudad*". ¿**Contradicción? Está claro... a menos que no hayamos respetado la propia indosincrasia de lo que son los evangelios.

Los evangelios relatan una visión personal o comunitaria del hombre que conocemos como Jesús de Nazaret. Por decirlo en una manera más moderna, se trata más bien de pintar ***un cuadro*** que de hacer una ***fotografía.***

En el cuadro se puede identificar los énfasis, los deseos del pintor, sus intenciones, los enfoques e incluso lo que quiere ocultar. El cuadro es ***según*** el artista aunque se refiera a un acontecimiento o personaje histórico. La fotografía (aunque también tiene su aspecto artístico) trata de reproducir objetivamente una imagen que sólo haciendo trampas puede modificar (fotoshop)… Lo interesante es el poder que tiene el cuadro, no para describir la realidad, sino para ***evocar significados.***

¿Hay contradicciones en los evangelios?

Si son los evangelios "de" entonces efectivamente los hay. Esto resta toda credibilidad a los textos. Pero si son evangelios "según" entonces la cosa cambia. Cada autor ha transmitido un significado utilizando sus fuentes y ***proyectando en su escrito*** su subjetividad o el de la comunidad a la que pertenecía. La idea de que los evangelios eran información precisa e intocable era algo ajeno a ellos. Robert j. Miller nos dice sobre esto:

"Un ejemplo inusualmente claro es la forma en que Mateo (Mt 20,20-23) altera a Marcos (Mc 10,35-40). Marcos habla de cómo Jesús cuenta a los discípulos que será condenado a muerte en Jersusalén (Mc 10,33-34). Santiago y Juan se acercan entonces a él con la petición de que les conceda los lugares de mayor honor cuando alcance la gloria. Dado que ellos acababan de escuchar a Jesús predecir su propia pasión, su petición parece estar fuera de lugar y muestra que ninguno de los dos captó el mensaje de la enseñanza el Maestro. Cuando Mateo cuenta la historia, es ***la madre*** *de Santia-*

*go y Juan quien hace tan descarada petición en nombre de sus hijos (Mt 20,20) ¿Por qué introduce ese cambio? ¿Pensó Mateo que Marcos cometía un error histórico en su narración y que él sí tenía una versión fiel de lo que en realidad ocurrió? No hay la más mínima indicación de que Mateo hiciera estos cambios para ser fiel a la verdad histórica. El evangelio de Marcos contiene otros pasajes en los que los discípulos se comportan de manera egoísta o sin sentido, y todas y cada una de las veces, **Mateo altera** los sucesos de tal forma que los discípulos actúan con inteligencia y se comportan de forma modélica... Los cambios dejan fuera de cualquier sombra de duda que Mateo actuó con plena libertad cambiando los textos de Marcos... **Además, estos cambios revelan que Mateo no consideró el evangelio de Marcos como una descripción literal de hechos reales, o que, de un modo u otro esto no le importó. Para Mateo los hechos eran mucho menos importantes que el significado que tenían.**" (Un Sepulcro vacío, p.121-123. Vozdepapel).*

Se puede intentar rastrear el sustrato histórico de los evangelios, ardua labor, pero tratar de armonizarlos sería no respetarlos. Los evangelios nos hablan de algo según alguien. O si se prefiere de Alguien según lo entendió alguien.

Es algo muy humano. Aún cuando se leen los evangelios se suele hacer de manera selectiva. Hay textos que es mejor obviar. Cada lector se hace una "imagen" de Jesús aunque sea de manera inconsciente. Cuando hablamos de Jesús siempre es según el hablante. Los evangelios nos sirven como base posible, es decir no consideramos legítimo que se digan cosas totalmente fantasiosas como aparecen en los evangelios gnósticos. Es interesante observar los diferentes comentarios a los evangelios donde aprendemos más del comentarista que del Jesús real. Se suele decir que cuando leemos un libro sobre el Jesús histórico aprendemos mucho de la biografía del investigador.

Jesucristo siempre se escapa de los "corsés" que le han querido poner. Cada uno pinta su cuadro, porque algo diferente percibe. Un cuadro, no una fotografía.

Es inevitable, nuestro acercamiento al Maestro es siempre "según" nuestra biografía personal.

Un caso curioso fue el del escritor Han Ryner (1861-1938) cuando escribió ***Le cinquième évangile*** (el quinto evangelio). Este escritor siguiendo la directiva del "según" escribió el evangelio de Jesús tal y como él lo entendía. Puesto que era un filósofo neo-estoico, le dio ciertos matices a Jesús, respetando la estructura de los evangelios canónicos. Quiso mostrar que después de los cuatro evangelios, hay un quinto, el del lector, aquel que se apropia del texto y proyecta en él sus significados.

¿Acaso no fue lo que hizo el racionalista agnóstico Ernesto Renán con su VIDA DE JESÚS?

El gran erudito francés tomó la misma estructura canónica y proyectó sobre ella su visión personal de Jesús de Nazareth, escribiendo un delicioso libro que termina con estas palabras:

"*Pero cualesquiera que puedan ser los inesperados fenómenos del porvenir, Jesús no será eclipsado. Su culto se remozará sin cesar; su leyenda provocará lágrimas sin fin; sus sufrimientos enternecerán a los mejores corazones; todos los siglos proclamarán que no ha nacido entre los hijos de los hombres **ninguno más grande que Jesús***."

Testimonio que me alcanza de lleno, yo mismo racionalista y agnóstico, y que comparto sin fisuras.

Otro testimonio impresionante del evangelio "según" es el que nos dio el investigador judío Paul Winter, quien al terminar su investigación sobre el proceso a Jesús nos dice:

"*Dictaron la sentencia, se lo llevaron. Crucificado, muerto y sepultado, resucitó, pese a todo, **en los corazones** de los discípulos que le habían amado y le sentían cercano.Juzgado por el mundo, condenado por la autoridad, sepultado por las iglesias que proclaman su nombre, **resucita de nuevo, hoy y mañana, en los corazones de hombres que le aman y le sienten cercano.***".

Ryner, Renan, Winter han creado ese evangelio "según" para relatar lo que esa figura indescriptible ha supuesto para ellos. Igual que hicieron los evangelistas, han pintado sus cuadros. Respetando la estructura básica de los evangelios canónicos, han buscado un **acceso** a ese Maestro con el que se mantiene una extraña relación transhistórica.

Todo esto no hace más que aumentar el misterio y el asombro ante este hombre del siglo I.

¿Qué había en él para que colmara tan diferentes esperanzas? ¿Qué hay en él, que aún hoy no se puede dejar de lado? ¿Cómo es posible que podamos proyectar y encontrar una voz que siguen hablándonos de manera diferente a cada uno?

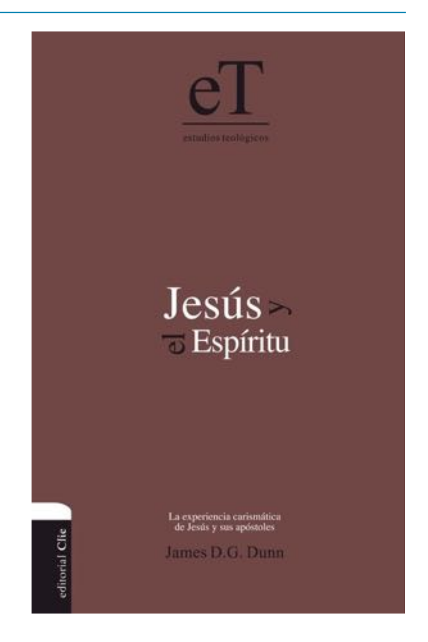
Jesucristo siempre se escapa de los "corsés" que le han querido poner. Cada uno pinta su cuadro, porque algo diferente percibe. Un cuadro, no una fotografía.

Un agnóstico también encuentra en él algo que le interpela, le habla, se proyecta en la aventura del Galileo. También lee, y se deja atraer, como hizo Ernesto Renán.

Jesús no pertenece a nadie, sino que **en él cabemos todos** y se nos presenta a través de un lenguaje de hace veinte siglos, aquel que utilizaron los que trataron de anunciarlo **según** sus experiencias.

Hoy podemos seguir acercándonos, con nuestras dudas, a ese Monte de Galilea, para tratar de encontrar esa Voz, que comprenderemos ***según lo que somos.*** ***R***

Jesús y el Espíritu



de James D. G. Dunn. Editorial Clie, 2013.

Una reseña por Alfonso P. Ranchal



Alfonso P. Ranchal

Diplomado en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas), Licenciado en Teología y Biblia por la Global University y Profesor del CEIBI. Vive en Cádiz

Es demasiado fácil reducir el estudio de un movimiento, cuya vitalidad original es en sí mismo evidente a una investigación de sus conexiones literarias, o a una serie de hipótesis fundadas en teorías psicológicas y sociológicas del presente… Solo cuando hayamos descubierto, en la medida en que podamos, la propia experiencia de Jesús acerca de Dios como Abba *y acerca del espíritu escatológico, las experiencias de los primeros discípulos acerca de Cristo resucitado y del Espíritu de Pentecostés y sobre la participación en los sufrimientos de Cristo, solo entonces habremos empezado a apreciar la dinámica que transformó el lenguaje, las vidas y las relaciones, de tal manera que hoy tan solo podemos maravillarnos de ello*. James D. G. Dunn

James Dunn es uno de los mayores eruditos del Nuevo Testamento a nivel mundial y es reconocido por muchos como el más grande experto en Pablo de Tarso. Esto se hace evidente nada más abrir uno de sus libros y comenzar a leerlo. Sin duda, es una tentación el dedicar la primera parte de esta reseña a sus muchos logros académicos y a insistir en su capacidad intelectual, pero ante un libro como el que tengo entre manos debo seguir otra línea.

"Jesús y el Espíritu" fue el libro que le valió el galardón de Licenciado en Teología *Honoris Causa*. La universidad que se lo otorgó fue la de Cambridge en 1976.

Ante esto se comprende que la crítica teológica a nivel mundial considere este volumen como imprescindible para la comprensión de la pneumatología del Nuevo Testamento. De hecho, estamos ante una de las investigaciones más importantes del siglo XX sobre esta rama de la teología. El libro aborda la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de sus primeros seguidores abarcando desde allí las siguientes tres décadas. Por ello, cualquier estudioso o interesado en la dimensión carismática en el cristianismo original debe tener este libro como una de sus referencias.

Es posible que al lector católico le pueda chocar la posición del autor en relación a la primacía de la experiencia del Espíritu en las comunidades cristianas primitivas en detrimento de los ministerios u oficios eclesiales, pero también al lector

protestante podría sorprenderle, ya que igualmente suele creer que desde el comienzo de la Iglesia se establecieron los oficios para su organización y buen funcionamiento. Sin embargo, tal y como el autor demuestra, las iglesias helenísticas relacionadas con el apóstol Pablo no funcionaban o se dirigían de esta forma, sino que dependían de la experiencia en el Espíritu teniendo una serie de principios para que los excesos pudieran ser cortados y las diferentes experiencias ser evaluadas. No sería hasta una segunda generación de creyentes, tras la desaparición del apóstol Pablo, que vio la necesidad de estructurar con oficios estables y reconocidos la vida de las iglesias locales en detrimento de la experiencia carismática. El cristianismo primitivo dependía del Señor resucitado y de su Espíritu, siendo todo lo demás sujetado a esto. Aquí también va unida la escasa importancia que el apóstol le concedía a los sacramentos.

Podría parecer que esta forma de entender la realidad cristiana es un auténtico coladero para que todo tipo de enseñanzas y excesos se dieran, tal y como se está viendo desde hace ya más de un siglo en movimientos pentecostales y sobre todo neopentecostales, pero el mismo apóstol colocó una serie de contrapesos, frenos y principios para identificar lo que era una experiencia genuinamente carismática proveniente de Dios. Es esta la cuestión fundamental que el presente libro pretende responder.

Estamos ante una muy brillante investigación que se adentra en la experiencia carismática de Jesús, para después pasar a la de sus discípulos y primeros seguidores inmediatos y, finalmente, considerar lo que el apóstol Pablo pensaba de su propia experiencia y cómo enseñó a las iglesias de su radio de influencia a este respecto.

Es precisamente en estas tres partes como se divide este volumen precedidas de una presentación y una introducción y terminando con una conclusión.

Es desde esta filiación que consideraba que era hijo de Dios, o incluso “el Hijo”, designación que merece una cauta consideración

En la introducción nuestro autor considera que, o hay experiencia religiosa, o sencillamente no se da una verdadera fe. Es imprescindible que se produzca esta vivencia. Pero esto abre una serie de interrogantes: ¿qué es una experiencia religiosa? ¿Cómo reconocerla? ¿Qué características tuvo en los inicios del cristianismo? Dunn señala las dificultades que conlleva el intentar profundizar en ella y estudiarla.

Pasando a la primera parte del libro, el mismo se centra en Jesús, de su experiencia de la realidad divina en su vida. ¿Qué era para él ser inspirado por Dios? Además, ¿sirve esta experiencia sobre Dios como un modelo para los creyentes posteriores?

Para ello el autor aborda la espiritualidad del Galileo tocando en un primer momento su vida de oración, ¿qué papel le otorgaba? ¿Qué valor tuvo para él?

En segundo lugar considera el sentido de filiación en Jesús, qué significaba en él el vocablo *Abba*. Jesús tenía conciencia de esta filiación con el Padre y fue uno de sus distintivos (p. 51). Así, sabía que poseía una especial relación con Dios, de intimidad y cercanía, sus coetáneos no usaban este vocablo para referirse a Dios. Es desde esta filiación que consideraba que era hijo de Dios, o incluso “el Hijo”, designación que merece una cauta consideración (p. 72).

Un segundo rasgo de gran relevancia es la autoridad del Galileo. Fue Käsemann quien lanzó desde aquí una nueva consideración sobre el Jesús histórico. Para él, “Jesús se sintió él mismo en una actitud capaz de supeditar con una libertad soberana y sin igual las palabras de la Ley y la autoridad de Moisés” (citado en la p. 83).

Esta conciencia de autoridad llevaba aparejada la idea de que con él irrumpía una escatología realizada en parte. Esto es algo perteneciente al Jesús histórico, tal y como el autor se encarga de demostrar con la consideración científica de textos evangélicos relacionados.

Jesús conocía que el Espíritu de Dios estaba actuando por medio de él, lo que también significaba que el Reino de Dios ya había llegado (p. 91). Era la plenitud de los tiempos mesiánicos, sus inicios, y el Maligno ya había sido vencido. “El reino escatológico de Dios se hace visible y está presente, no meramente en sus exorcismos y curaciones, sino principalmente en su predicación” (p. 109).

Finalmente, en esta primera parte del libro se considera a Jesús como taumaturgo, como hacedor de “acciones maravillosas”, algo firmemente arraigado en la tradición.

Se discute también qué tipos de milagros realizó Jesús considerados desde la medicina moderna y sus paralelos en la historia de las religiones. Dicho lo cual, hay algo de gran relevancia para diferenciar la figura de Jesús de los demás magos y taumaturgos de su tiempo: “Para él la fe era complemento necesario al ejercicio del poder de Dios, de aquí su incapacidad para realizar algún milagro en Nazaret, debido a su falta de fe (*apistía*, Mc 6, 6 / Mt 13, 58). La fe en el receptor es como completar el circuito para

que la corriente pueda fluir. Con otras palabras, no había nada automático, nada mágico en el poder de Jesús, ni tampoco en su ejercicio o en su conciencia de él... Es esta *dependencia* de una respuesta, esto es, obtener la fe del pueblo, lo que distinguía a las *dynámeis* de Jesús de los posibles paralelos en los círculos judíos o helenísticos, donde la fe no representaba nada" (p. 131).

Otro rasgo de Jesús en este contexto es que él nunca se colocó como una persona de fe, sino que llamaba a los demás a tener fe precisamente en él, en su persona, siendo el vehículo por medio del cual el poder de Dios se manifestaba (p. 132).

El siguiente distintivo de su autoridad es su figura como maestro. Es alguien que asombraba por su forma de enseñar, la autoridad divina de la que decía ser representante y, consecuentemente, el tipo de discipulado que demandaba para aquellos que querían seguirle. No es el tipo de relación maestro-discípulo típico de la época. El discipulado rabínico consistía en aprender de la Torah en tanto que para Jesús se trataba de imitación, misión y apertura a la gracia divina.

Pero Jesús todavía era más, se presenta como profeta. Un profeta en un tiempo en donde se pensaba que la profecía ya hacía tiempo había dejado de darse, el Bautista había iniciado esta nueva era escatológica. Dicho lo cual, no era un profeta más, veía su ministerio como el cumplimiento de profecías anteriores (p. 143) y poseía el discernimiento y previsión.

¿Habló Jesús en lenguas? ¿Estaba cuerdo mentalmente o padecía de cierto tipo de paranoia y megalomanía? Por último, ¿pensó Jesús de sí mismo como que era alguien divino? Ante esto, ¿podemos hablar de la "divinidad" del Jesús histórico?

La segunda parte del libro la dedica nuestro autor a las manifestaciones de la resurrección junto a aquellas experiencias del Espíritu que fueron las causantes de que naciera la iglesia primitiva.

¿Es fiable el perfil de creyente que se nos presenta en el libro de Hechos o es un tipo de persona exaltada y emocional como se da en otros contextos religiosos?

En relación a estas manifestaciones de la resurrección: ¿fueron experiencias subjetivas o vieron ellos algo realmente?

Se consideran los textos más primitivos contenidos en los evangelios y las experiencias con el resucitado de Pablo y se comparan entre sí. Dunn pone de manifiesto cómo en el propio Nuevo Testamento hay una evolución o desarrollo y Pablo va a presentar una atrevida innovación en el contexto de las iglesias helenísticas.

Lo siguiente a considerar por el autor es el episodio de Pentecostés. El mismo se enmarca dentro de las experiencias del Espíritu y están en el génesis de la iglesia primitiva.

James Dunn analizará de forma crítica la realidad histórica de Pentecostés, ¿se trata de una realidad histórica o de una creación literaria realizada por Lucas? ¿Qué pasó exactamente allí?

Desde lo apuntado anteriormente, el autor analiza la figura del entusiasta religioso. ¿Es fiable el perfil de creyente que se nos presenta en el libro de Hechos o es un tipo de persona exaltada y emocional como se da en otros contextos religiosos? Además, ¿presenta Lucas la verdadera acción del Espíritu Santo en la iglesia antes de Pablo o se trata del concepto del propio Lucas, su propia creación?

La tercera y última parte del libro se centra en la experiencia religiosa de Pablo y su teología y de las iglesias paulinas. Para ello es fundamental conocer la conciencia de la gracia divina que poseía el apóstol (p. 307). Junto a ello es vital tener presente siempre y en todo momento su sentido escatológico. Pablo cree estar viviendo la consumación de la historia, la era mesiánica ha comenzado con Jesús y su regreso está próximo. Vive en la urgencia de los últimos tiempos.

Se analizan las experiencias que Pablo reconoció como manifestaciones verdaderas del Espíritu, su ética y los dones que aparecen en las diferentes listas del Nuevo Testamento.

En el ejercicio carismático surgieron no pocos problemas de relación y abuso entre creyentes. Si bien los carismas eran acciones de la gracia divina para edificación y unidad del Cuerpo de Cristo, no lo fue menos que no faltaron las disensiones con base a estos mismos dones. El ejemplo clásico es la iglesia en Corinto.

Dunn también se encarga de explicar los oficios eclesiásticos (si es que existían en los primeros tiempos en las iglesias paulinas con la excepción de la figura del apóstol y el profeta), y la autoridad unida a ellos frente a la autoridad propia de los carismas del Espíritu. O expresado de otra forma: Pablo no consideraba que la autoridad viniera de los oficios eclesiásticos (presbíteros, epískopos o diáconos), sino que pensaba en iglesias carismáticas en donde el Espíritu impulsaría a determinados creyentes a dirigir y solventar diversas situaciones en cada

iglesia. Esto se muestra claramente en Corinto en donde, con los graves desórdenes que se daban en su seno, el apóstol en ningún momento se dirige a algún pastor, obispo o diácono responsable de la iglesia.

Será con el tiempo que los funcionarios estables irán apareciendo por las necesidades de organización y porque claramente la parusía no se producía. A la par los apóstoles y los profetas van desapareciendo. Esto en cuanto a las iglesias helenísticas paulinas, ya que en Jerusalén se adopta, según parece, el modelo de gobierno de la sinagoga.

Finalmente en esta tercera parte, se tocan diversas cuestiones como si es suficiente una experiencia religiosa para hacer que esta sea legítima. También se podría expresar de esta forma: ¿qué hacía que la experiencia de Pablo fuera considerada como propiamente cristiana y necesaria en cada uno de los que se decían ser creyentes?

Sin duda, Pablo pensaba en comunidades dirigidas por carismas y estos los podía tener cualquier miembro. Era una dirección directa provista por el Espíritu. ¿Fue este ideal posible? O mejor, ¿sobrevivió el mismo a la muerte del propio apóstol? La respuesta es negativa.

Esto evidencia la gran fragilidad y ambigüedad de la experiencia carismática cristiana. Dicho lo cual, Dunn señala las diferencias del resto que se daban en el entorno. La clave es que para Pablo el Espíritu divino era el Espíritu de Jesús, Jesús era así el centro de la vitalidad religiosa del creyente.

Esta experiencia se vivía en la fragilidad humana, el poder de Dios se manifestaba en la debilidad y así se completaba lo que faltaba de los padecimientos de Cristo hasta que él viniera. Este es el significado del sufrimiento en el cristiano, sufrimiento que se antojaba corto ya que la parusía era inminente. El creyente así realizaba una identificación total con Cristo tanto en su vida como en su muerte y resurrección desde una visión escatológica de la propia existencia.

El concepto de comunidad carismática ha desaparecido, "El Espíritu y el carisma han sido, de hecho, sometidos al oficio, al ritual y a la tradición.

La conclusión consta de un único capítulo titulado "Una mirada a través de la segunda generación cristiana y observaciones finales". El autor nos informa que ir más allá de los primeros 30 años del cristianismo hubiera supuesto demasiado para un libro como el presente. Por otra parte, se impone la necesidad de decir algo al respecto.

La cuestión de si la idea paulina de iglesias dirigidas de forma carismática tuvo una continuidad en el tiempo posterior es algo que debemos buscar en las cartas paulinas tardías (o atribuidas al apóstol) y los escritos joánicos.

Es en las cartas pastorales en donde se nos presenta un panorama eclesial muy diferente y que nos hace responder de forma negativa a la anterior cuestión. El concepto de Pablo de comunidades dirigidas carismáticamente desapareció con él dejando paso a las establecidas en sujeción a oficios reconocidos. El sentido de "carisma" había variado en su aplicación y referencia. "En resumen, *el* carisma *se ha convertido en poder de oficio*" (pp. 533–534).

El concepto de comunidad carismática ha desaparecido, "El Espíritu y el carisma han sido, de hecho, sometidos al oficio, al ritual y a la tradición. Aquí tenemos realmente el primitivo catolicismo" (p. 535).

Esta es la perspectiva que las pastorales nos dan, sin embargo, los escritos joánicos nos muestran comunidades en donde la vitalidad y la experiencia religiosa seguían muy vivas, aunque con algunos rasgos diferenciales en comparación a los paulinos.

La relevancia del libro de James Dunn ya se ha puesto de manifiesto desde la primera parte de esta reseña. Es muy importante resaltar que estamos ante un libro académico, científico, que hace uso de los métodos histórico-críticos y que, por tanto, analiza los diferentes textos que comenta y que usa de base para sus conclusiones. En ellas pone de manifiesto importantes divergencias con otros especialistas o críticos más radicales y así señala una serie de peculiaridades, particularidades o distintivos propios y únicos del Jesús histórico. Su perfil no encaja con la idea de que fuera un judío más de su tiempo, devoto y con ideas escatológicas.

Con ello se evidencia que los métodos histórico-críticos no van en contra de la fe, al contrario, la afinan y plantean importantes cuestiones que dilucidar.

Otro punto destacable es la enorme erudición de James Dunn. Son muy abundantes las notas al pie de página con apuntes bibliográficos en apoyo o con opiniones diferentes sobre los distintos puntos considerados.

Ante esto la conclusión no puede ser otra que recomendar la lectura de este libro como imprescindible en el campo de la pneumatología, pero también para la compresión del nacimiento de la iglesia primitiva. La investigación de la experiencia carismática tanto de Jesús, como de la primera iglesia anterior a Pablo y también de la paulina, es de un interés difícilmente exagerable. Un libro de 600 páginas que no tiene desperdicio. ***R***

MUJERES FILÓSOFAS

“Conserva celosamente tu derecho a reflexionar, porque incluso el hecho de pensar erróneamente es mejor que no pensar en absoluto” (Hipatia de Alejandría).

#16



Juan Larios
Presb. de la IERE

EPICUREAS (I)

Dado que la escuela fundada por Epicuro fue una de las dos escuelas filosóficas de la antigüedad que incluyeron a las mujeres como discípulas, haremos primeramente un acercamiento a ella, para después, en la siguiente entrega, hablar concretamente de estas mujeres.

Hay que decir que esta escuela de pensamiento estaba abierta a personas de toda condición, es decir, no solo estaba abierta a los hombres, sino también, como acabamos de decir, a las mujeres; y no solo eso, también incluía a los esclavos, todos con los mismos derechos participativos y no era necesario superar examen alguno. Es por esto, y por otras cosas, que, en principio, cuando escucho que hoy “vivimos en una sociedad hedonista”, me da la impresión de que quienes lo dicen, conocen poco del hedonismo tal y como lo enseñaban y vivían los epicúreos.

Nos recuerda M. Rodriguez Donis, en el texto *El epicureísmo y su repercusión histórica,* que esta escuela no llegó a abolir la esclavitud, obviamente, pero sí defendió la igualdad de todos los seres humanos. Los epicúreos ofrecieron la filosofía como vocación universal a todos, sin discriminación; jóvenes, mayores, hombre o mujer, esclavos y libres. Es por ello que algunos autores afirman que esto fue la novedad que ayudó a la progresiva emancipación femenina. Claro que estas afirmaciones necesitan matizarse; pues, entre otras cosas, está claro que dentro del epicureísmo existía un fuerte sentido aristocrático que consideraba aquello de que solamente los griegos eran capaces del pensamiento filosófico. Esto lo sabemos, como no, por Diógenes Laercio en su obra “*Vida de los filósofos ilustres”,* y por Clemente de Alejandría en su obra, ya citada varias veces en esta sección, *Stromatas*.

Las mujeres presentes en la escuela de Epicuro, fueron de las más variadas clases y condiciones sociales. Hubo esposas, hetairas e incluso meretrices. Esto parece que debió ser inevitable, pues antes de que el filósofo fundara su jardín, ya tenía,



El Jardín de Epicuro

al parecer, bastantes seguidoras; algunas tan importantes como Themista y Batis, de las que hablaremos en la próxima entrega. Estas dos mujeres gozaban de una alta posición social. Además de ellas, también encontramos a Leontion, Mammarion, Dedia, Nikidion, Bodios, Demetria y Erotion. De todas ellas, M. Guilles solo cita en su obra a Themista y Leontion, y añade a Teófila. Hablaremos de ellas.

Hay al parecer algunas mujeres de las cuales Epicuro no habla, pero que pertenecieron a su escuela, una fue la hija de Metrodoro, la ya apuntada Teófila, mujer brillante según dejó escrito Marcial en sus epigramas, irrelevante en la escuela según algunos autores.



Martha Craven

La cuestión importante es qué fue lo que llevó a Epicuro, realmente, a aceptar a las mujeres en su escuela. Cierto es que con el helenismo las mujeres recibieron una educación diferente a la recibida en periodos anteriores; de hecho sabemos que tuvieron mucha mayor influencia en asuntos de política y economía, así como en los privados.

Martha Craven, filósofa estadounidense especialista en filosofía antigua y filosofía política, critica esta tendencia de otros pensadores que consideran que en el mundo epicúreo, hombres y mujeres estaban en total igualdad. De ahí que, como hemos apuntado anteriormente, Epicuro no hablase de ellas, a lo que habría que sumar su “moral sexual”. Por ejemplo, y según Craven, la hija de Leontion y Metrodoro, Teófila, no tenía la relevancia, ni mucho menos, que su hermano, que también era discípulo en el jardín. Es decir, que tenían los mismos derechos, seguramente sí; pero que estuviesen en igualdad de condiciones, hombres y mujeres, seguramente no. Entre otras cosas, porque según el mismo Epicuro, algunas mujeres del jardín eran dedicadas al mantenimiento del “oikos”, es decir, de la casa, con todo lo que ello llevaba consigo. De manera que algunas de estas mujeres sí que participaron libremente en la actividad filosófica, pero otras no tuvieron esa libertad y fueron dedicadas a los cuidados del grupo y a la reproducción.

De manera que, según esta autora, Epicuro no fue feminista ni mucho menos, lo que parece apuntar a la contradicción, en este sentido, del epicureísmo en cuanto a aceptar a algunas mujeres libremente en la actividad filosófica, normalmente hetairas, y a otras dedicarlas al cuidado de la escuela.

En cualquier caso sí que hemos de ser honestos y entender que, incluso con estas contradicciones, el epicureísmo no dejó de ser un movimiento no discriminador por razones sociales ni sexuales, aunque ciertamente tampoco fuera, como algunos han afirmado, liberador de las mujeres. ***R***

CULTURA RELIGIOSA HINDÚ

#18

Descripción de la Madre Kali.



Alberto Pietrafesa

Empleado público del Ministerio de Agroindustria de Argentina. Exégeta autodidacto. Estudioso de las lenguas originales de la Biblia, la exégesis y la hermenéutica bíblica. Investigador orientalista. Colaboró en varios sitios de Investigación bíblica en Facebook.

Tal arma no es privativa de la Madre Kali, sino que es representada a menudo empuñada por diversas divinidades hindúes (*Vishnu*, entre otros).

Un mito indica que tal arma le fue ofrecida a la Madre Kali por el dios *Kúbera* (antigua divinidad de la riqueza y prosperidad, apodado "el tesorero de los dioses") para ayudarla en su combate contra los demonios.

El *gáda* no es privativo de la India pues lo encontramos indistintamente en Babilonia, Egipto y otros países. En la página siguiente vemos la célebre "Paleta de Narmer", en la que el faraón del mismo nombre empuña una maza egipcia.

Dicha maza también está presente en los pueblos semíticos, como se puede comprobar en la Estela de Baal (pág. sig.).

Por su parte, el *Krishna Upanishad* (una de las escrituras esotéricas del Hinduismo, el cual forma parte del *Atharva Veda)* consigna que la propia Madre Kali se convirtió en un *gáda* con el que el dios Krishna destrozó los cráneos de los demonios.



Otra arma que esgrime la Madre Kali es una dorada maza de guerra (*gáda*).



Vishnu empuñando el gáda.



Narmer empuñando una maza egipcia.

Al respecto, los comentaristas de dicha escritura afirman que “la maza es kali, el poder del tiempo. Destruye todo lo que le contraría". Tal comentario implica un juego de palabras muy sutil la Madre Kali es *el tiempo* (*kála,* en sanscrito), inexorable, severo, incorruptible, imparable, arrollador, implacable, inflexible e intransigente…

Esotéricamente hablando, el *gáda* es el poder de la voluntad, el cual destroza a mazazos las energías negativas del ser, así como los vicios y malas predisposiciones de los mortales. Al ser representada empuñando un *gáda,* La Madre Kali afirma su voluntad soberana, en su carácter de destructora de la maldad universal, así como de los defectos espirituales de sus devotos.

Jai Kali Ma



Baal empuñando una maza de guerra

NaturalezaPlural

Crías de dragón verde nacen de una madre virgen

La cría (izquierda) junto a su madre (derecha) en el Smithsonian's National Zoo. / Smithsonian's National Zoo

Una hembra de dragón verde permaneció varios años aislada de los machos en un zoo norteamericano. A pesar de ello, empezó a poner huevos fértiles y de ellos eclosionaron crías vivas, de las que solo una ha sobrevivido. Es la primera vez que se registra un caso de reproducción por partenogénesis en esta especie de reptil, protagonista de #Cienciaalobestia.

El **dragón verde**, también conocido como dragón de agua chino (*Physignathus cocincinus*), se ganó su nombre por sus tácticas de defensa. Cuando el peligro acecha, estos reptiles, procedentes del **sur de China y el sudeste asiático**, se sumergen en el agua y aguantan su respiración durante al menos 25 minutos. Pero esta no es la única habilidad que posee este animal.

Un equipo de científicos del Smithsonian Conservation Biology Institute (SCBI) en EE UU ha descubierto que las hembras pueden tener crías a partir de **partenogénesis**, es decir con el desarrollo (por división reiterada) de células sexuales femeninas **sin fecundación por parte del macho**.



En las hembras de pitón, de tiburón de cabeza de pala, de dragón de Komodo o incluso de ciertas aves como el pavo silvestre (*Meleagris gallopavo*) o el gallo (*Gallus gallus*), entre otros animales, ya se había descrito este tipo de reproducción, pero es la primera vez que se registra en el dragón verde y la familia de lo agámidos, que incluye unas **400 especies de reptiles** de varios continentes.

El estudio, publicado recientemente en la revista *PLoS ONE*, se centra en una hembra que, después de nacer en 2006 en el Zoo de St. Louis, llegó con cuatro meses al Smithsonian's National Zoo en Washington (EE UU). El ejemplar pasó varios años aislado o solo con otras hembras hasta alcanzar la madurez sexual. […]

ARTÍCULO COMPLETO:

https://www.agenciasinc.es/Noticias/Crias-de-dragon-verde-nacen-de-una-madre-virgen?utm_source=boletin&utm_medium=email&utm_campaign=2019

HUMOR

y algo más...

¡Inmigrantes!

Exactamente lo mismo te iba a pedir yo...

Dios mío: cuida a los refugiados, los drogadictos, los sin techo, los pobres, las víctimas de la violencia...



El **MACHISMO** impone la ideología (supremacia) de género: **¡MATA!**

El **FEMINISMO** reclama la igualdad de género: **¡REDIME AL MACHO!**



UNIVERSO

astromia.com

La Astronomía científica, #4

La Astronomía en el siglo XVIII

En la época de Newton, la astronomía se ramificó en diversas direcciones. Con la ley de la gravitación universal, el viejo problema del movimiento planetario se volvió a estudiar como mecánica celeste. El perfeccionamiento del telescopio permitió la exploración de las superficies de los planetas, el descubrimiento de muchas estrellas débiles y la medición de distancias estelares.



El sistema de medición más adecuado era el de triangulación o paralaje, que consiste en realizar dos observaciones del mismo objeto en lugares diferentes y a la misma hora. El objeto observado parecerá desplazarse con respecto al fondo estrellado de acuerdo a su distancia. Al calcular el ángulo de desplazamiento y conociendo la distancia que separa los dos puntos de observación se puede encontrar la distancia al objeto.

La realización de la paralaje requirió la utilización de sistemas de medida de tiempo precisas, así como de medición exacta de las distancias geográficas, esto solo se logró cuando las necesidades principalmente navieras llevaron al desarrollo de cronómetros mas exactos y de la ciencia de la cartografía.

En 1718 el astrónomo inglés Edmund Halley (que ya había calculado la órbita elóptica de "su" cometa, en 1682), descubrió que tres de las estrellas más brillantes - Sirio, Proción y Arturo - no se hallaban en la posición registrada por



Kant atribuye en 1755 la génesis del sistema solar a un proceso mecánico. Lagrange estudia en 1788 el conocido problema de los tres cuerpos y algunos casos especiales con solución. Laplace publica en 1799 su Mecánica Celeste y descubre la invariabilidad del eje mayor de las órbitas planetarias

los astrónomos griegos. Halley llegó a la conclusión de que las estrellas no se hallaban fijas en el firmamento, sino que se movían de una forma independiente. El movimiento es muy lento y tan imperceptible que, hasta que pudo usarse el telescopio, parecían encontrarse fijas.

En 1785, Herschel sugirió que las estrellas se hallaban dispuestas de forma lenticular en el firmamento. Si contemplamos la Vía Láctea, vemos un enorme número de estrellas; pero cuando miramos el cielo en ángulos rectos a esta rueda, divisamos relativamente menor número de ellas. Herschel dedujo de ello que los cuerpos celestes formaban un sistema achatado, con el eje longitudinal en dirección a la Vía Láctea. Hoy sabemos que, dentro de ciertos límites, esta idea es correcta, y llamamos a nuestro sistema estelar Galaxia, otro término utilizado para designar la Vía Láctea (galaxia, en griego, significa «leche»).

Herschel intentó valorar el tamaño de la Galaxia. El recuento de muestras de estrellas en diferentes puntos de la Vía Láctea permitió a Herschel estimar que debían de existir unos 100 millones de estrellas en toda la Galaxia. Y por los valores de su brillo decidió que el diámetro de la Galaxia era de unas 850 veces la distancia a la brillante estrella Sirio, mientras que su espesor correspondía a 155 veces aquella distancia.

Por su parte, el matemático y astrónomo francés Joseph Louis Lagrange dirige la comisión para el establecimiento de un nuevo sistema de pesos y medidas, el Sistema métrico decimal). En 1788 publica "Mecánica analítica", que servirá de base para futuras investigaciones astronómicas. Entre sus investigaciones en astronomía también destacan los cálculos de la libración de la Luna y los movimientos de los planetas.

También durante este siglo, Charles Messier publica el valioso catálogo de objetos celestes con aspecto nebuloso que recopiló desde 1758 hasta 1784. Kant atribuye en 1755 la génesis del sistema solar a un proceso mecánico. Lagrange estudia en 1788 el conocido problema de los tres cuerpos y algunos casos especiales con solución. Laplace publica en 1799 su Mecánica Celeste y descubre la invariabilidad del eje mayor de las órbitas planetarias. ***R***



¡50 AÑOS DE UN SUEÑO!

www.muyinteresante.es

Aunque la misión Apolo 11 es la más conocida y recordada, después del 20 de julio de 1969, el hombre ha pisado la Luna en cinco ocasiones más.

Apolo 12 (1969), 14 (1971), 15 (1971), 16 (1972) y 17 (1972) fueron las misiones que continuaron la labor de Apolo 11. Durante las sucesivas `excursiones´ a la Luna, los astronautas recogieron diversas muestras de rocas y exploraron las montañas de nuestro satélite. A partir de la misión Apolo 15 se empezó a usar el rover lunar para desplazarse, una especie de vehículo todoterreno con autonomía de 78 horas. La única misión fallida fue la de Apolo 13, ya que una explosión en el módulo de servicio obligó a los tripulantes a abortar el alunizaje.

En total, han sido 18 los afortunados astronautas que han llegado a la órbita lunar en seis misiones distintas: Neil Armstrong, Edwin E. Aldrin, Michael Collins, Charles Conrad, Richard Gordon, Alan L. Bean, Alan B. Shephard, Stuart A. Roosa, Edgar Mitchell, David Scott, James B. Irwin, Alfred Worden, John Young, Thomas Mattingly, Charles Duke, Eugene Cernan, Ronald Evans y Harrison Schmitt. Sin embargo, de todos ellos solo 12 consiguieron pisar la Luna, pues siempre debía haber un astronauta orbitando alrededor de la Luna en la nave de regreso.

Echemos un vistazo más pormenorizado a todos los aterrizajes de la luna tripulados y la misión Apolo que se desarrolló desde 1961 hasta 1972:

Apolo 11: Neil Armstrong y Edwin Buzz Aldrin

Apolo 11 se convirtió en la primera nave espacial tripulada en aterrizar en la superficie de la luna. El 20 de julio de 1969, aterrizó en el área llamada Mar de la Tranquilidad. Fue en esta ocasión cuando el comandante Neil Armstrong pisó la luna y dijo: "Es un pequeño paso para el hombre, un gran salto para la humanidad". El piloto Aldrin le siguió minutos después. Permanecieron en la superficie durante 21



Neil Armstrong, Edwin Buzz Aldrin y Michael Collins

horas y 36 minutos, tomaron fotografías, realizaron experimentos y recolectaron muestras de roca y tierra antes de despegar. El módulo lunar se acopló posteriormente con el módulo de comando orbital que fue pilotado por Michael Collins.

Apolo 12: Charles Conrad y Alan Bean

La segunda misión de la luna tripulada estuvo protagonizada por el Comandante Charles Conrad y el piloto Alan Bean. Se separaron del módulo orbital pilotado por Richard Gordon para poner un pie en la superficie lunar el 19 de noviembre de 1969. Aterrizaron cerca de Surveyor 3 donde varias naves espaciales no tripuladas habían aterrizado dos años y medio antes, en el área llamada Oceanus Procellarum cerca del cráter Surveyor. Llevaron a cabo experimentos, tomaron fotografías y recolectaron muestras en un lapso de 31 horas y 31 minutos.



También recogieron partes de Surveyor 3 para un examen posterior y antes de despegar.

Apolo 14: Aland Shepard y Edgar Mitchell

Tripulado por el comandante Aland Shepard y el piloto Edgar Mitchell, el Apolo 14 realizó el tercer aterrizaje tripulado de la luna el 5 de febrero de 1971. Aterrizaron 21 kilómetros al norte del cráter de Fra Mauro, pasaron 33 horas y 31 minutos en la superficie lunar para recolectar muestras. Realizaron fotografías y experimentos. Shepard también golpeó dos pelotas de golf antes de despegar de la superficie para acoplarse con el módulo de comando orbital pilotado por Stuart Roosa.

Apolo 15: David Scott y James Irvin

La cuarta misión de la luna tripulada fue realizada por Apolo 15 al aterrizar en la superficie lunar el 30 de julio de 1971, con el Comandante David Scott y el piloto James Irvin, concretamente en el área de Mare Imbrium, cerca de los Montes Apenninus. En esta misión, fue empleado por primera vez un rover lunar, permitiendo a los astronautas explorar un área mucho más grande de la luna. Permanecieron en la superficie durante 66 horas y 55 minutos y tomaron muestras, fotografías y realizaron experimentos antes de despegar con el módulo orbital pilotado por Alfred Worden.

Apolo 16: John Young y Charles Duke

El Apolo 16, comandado por John Young y pilotado por Charles Duke, aterrizó en la luna el 21 de abril de 1972, lo que lo convierte en el quinto aterrizaje tripulado de la luna. Aterrizaron en el área de Descartes, al norte del cráter Dolland, dejando al piloto Thomas Mattingly a cargo del módulo de comando orbital. En el rover lunar, los astronautas viajaron 27 km, recolectaron muestras, tomaron fotografías y realizaron varios experimentos en un lapso de 71 horas y 21 minutos en la superficie antes de que el módulo lunar despegara y se acoplara al módulo de comando, con fecha del 24 de abril.

Apolo 17: Eugene Cernan y Harrison Schmitt

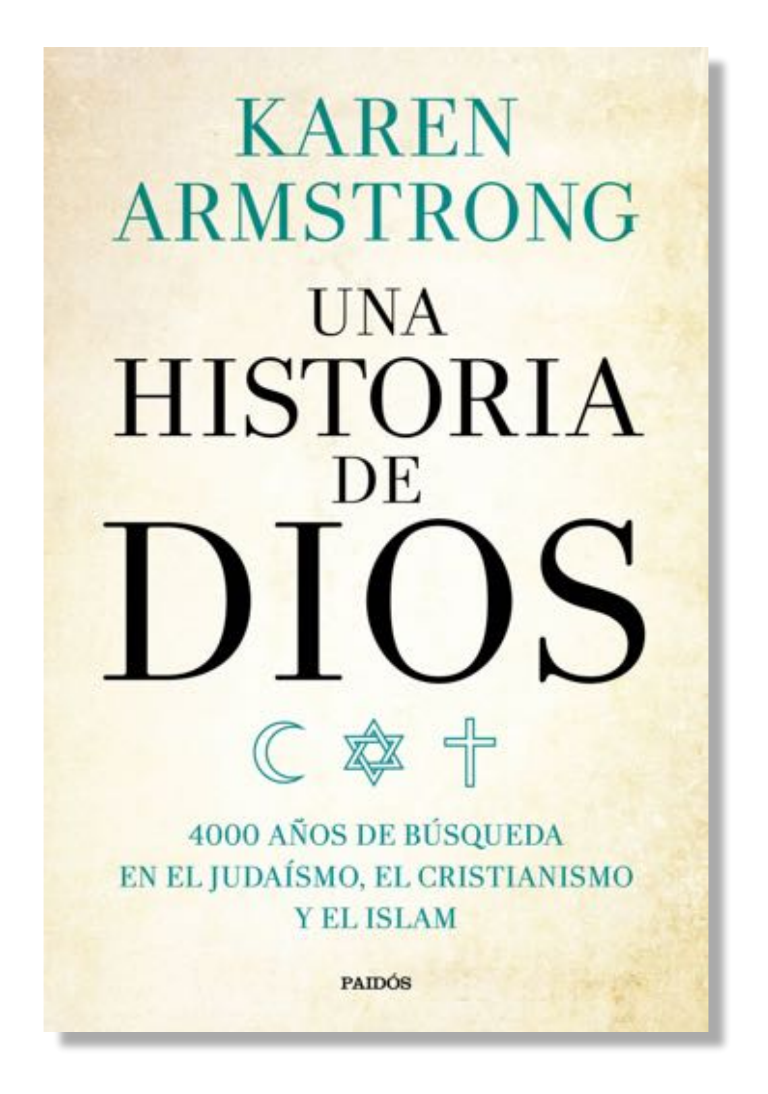
El último aterrizaje tripulado de la luna fue posible gracias al Apolo 17 con el Comandante Eugene Cernan y el piloto del módulo lunar Harrison Schmitt al mando. Se desconectaron del módulo de comando pilotado por Ronald Evans para aterrizar en el valle de Taurus Littrow, cerca del borde sureste del cráter del Mar de la serenidad el 11 de diciembre de 1972. Viajaron 30 km por la superficie en un rover lunar tomando fotografías, recogiendo muestras y realizando experimentos. Pasaron 75 horas en el satélite natural antes de despegar y atracar con el módulo de comando el 19 de diciembre. ***R***

https://www.muyinteresante.es/curiosidades/preguntas-respuestas/icuantas-misiones-espaciales-han-llegado-a-la-luna

UNA HISTORIA DE DIOS

4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam

Karen Armstrong



Armstrong nos muestra cómo a lo largo de los siglos cada una de las religiones monoteístas ha abrazado un concepto ligeramente distinto de Dios. Al mismo tiempo, la autora aborda las semejanzas fundamentales y profundas entre ellas, demostrando que, en las tres, Dios ha sido y es experimentado de forma intensa, apasionada y a menudo traumática.

Paidós recupera en un nuevo formato la completísima obra de Karen Armstrong, Una historia de Dios, un libro magistral y revelador que analiza las formas en que la idea y la experiencia de Dios han ido evolucinando entre los monoteístas, sean judíos cristianos o musulmanes.

Editorial: Ediciones Paidós
Colección: Contextos
Traductor:
Mª del Carmen Blanco Moreno |
Ramón Alfonso Díez Aragón

Número de páginas: 586



www.planetadelibros.com

Karen Armstrong es una escritora británica especializada en religión comparada, miembro del grupo de alto nivel de la Alianza de Civilizaciones y Premio princesa de Asturias de ciencias sociales 2017.
Wikipedia



ïndice y fragmento:
https://static0planetadelibroscom.cdnstatics.com/libros_contenido_extra/35/34138_Una_historia_de_Dios.pdf

MESOPOTAMIA y el ANTIGUO TESTAMENTO

Francesc Ramis Darder



El conocimiento de la historia y la literatura de Mesopotamia constituye el entramado necesario para la buena comprensión de la Biblia, especialmente del Antiguo Testamento. La narración del Diluvio se entrelaza con la epopeya de Gilgamesh; el Código de Hammurabi asoma entre la legislación bíblica; el zigurat de Babilonia deja entrever su silueta en la mención de la Torre de Babel; mientras la leyenda de Sargón orienta la mirada hacia la figura de Moisés.

El lector inquieto por conocer la relación entre la Biblia y el mundo oriental encontrará en este libro una guía para escuchar el eco de Mesopotamia entre las líneas de la Sagrada Escritura.

Páginas:240
Tamaño:170 x 240 mm
Encuadernación:Rústica, cosida, tapa plastificada mate con barniz UVI brillo, con solapas



http://www.verbodivino.es



Francesc Ramis Darder (Palma de Mallorca, 1958) es sacerdote diocesano. Licenciado en Ciencias Biológicas (Universitat de les Illes Balears), en Sagrada Escritura (Pontificio Istituto Biblico, Roma) y doctor en Teología (Facultat de Teologia de Catalunya). Profesor de Antiguo Testamento en el Centre d´Estudis Teològics de Mallorca y en el Institut de Ciències Religioses de Mallorca. Profesor de Historia del Próximo Oriente Antiguo en la Facultad de Historia de la Universitat de les Illes Balears. Miembro de la Asociación Bíblica Española y de la Associació Bíblica de Catalunya. Director del Museo Bíblico de Mallorca.

16 de septiembre

Día Internacional de la Preservación de la Capa de Ozono

500
475
450
425
400
375
350
325
300
275
250
225
200
175
150
125
100

El 16 de septiembre de 1987 se firmó el Protocolo de Montreal relativo a las sustancias que agotan la capa de ozono. En conmemoración a este acto, la Asamblea General de la ONU proclama cada 16 de septiembre Día Internacional de la Preservación de la Capa de Ozono.

La capa de ozono es una franja de gas muy frágil que protege la vida en el planeta de los efectos nocivos de los rayos solares y que está en peligro por el uso que se hizo durante años de determinados productos químicos.

Un esfuerzo internacional conjunto ha permitido la eliminación y reducción del uso de estas sustancias que agotaban la capa de ozono y en la actualidad se ha reducido considerablemente la radiación ultravioleta del sol que llega a la Tierra protegiendo la salud humana y los ecosistemas.